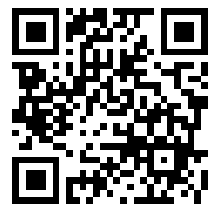

This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

<https://books.google.com>





A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>

Princeton University Library



32101 076388162

5001
762
v.3



Library of



Princeton University.



50
76
v.3



THE
MUSEUM
OF
THE
MUSEUM

S

E

M

H

E

E

.

.

.

.

.

.

.

.

.

.

.

RECEIVED

RECEIVED

MAR 1 1923

ANNEE.

THE LIBRARY

N° 1.

JANVIER 1923.

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

REVUE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DES

PROFESSEURS DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE

SOMMAIRE

	Pages.
E. BAUDIN. — L'union des Églises d'Orient et d'Occident, d'après une correspondance inédite entre Bautain, Metschersky et A. Mouraviéff (1834-1837) (<i>suite et fin</i>).....	1
Michel ANDRIEU. — <i>Immirtio et consecratio (suite)</i>	24
Jean-Baptiste COLON. — La conception du salut d'après les Évangiles synoptiques.....	62
Chroniques.	
Hubert GILLOT. — Chronique d'histoire religieuse moderne Le mouvement spirituel du grand siècle (<i>suite et fin</i>).....	93
E. JACQUIER. — Chronique d'Écriture Sainte (Nouveau Testament) (<i>suite et fin</i>).....	101
E. AMANN. — Chronique d'histoire ancienne de l'Église.....	111

Comptes rendus bibliographiques.

STRASBOURG

BUREAUX DE LA REVUE

9 bis, rue des Frères

PARIS

DÉPÔT CHEZ LETOUZEY

87, BOULEVARD RASPAIL (VI^e)

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

REVUE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

Un certain nombre de revues, consacrées aux sciences religieuses, ont disparu au cours de la grande guerre ou par suite de la cherté excessive des travaux d'impression. Les professeurs de la faculté de théologie catholique de Strasbourg ont pensé faire œuvre utile en fournissant au clergé et au public instruit un instrument de travail qui leur manquait. Depuis 1921, ils publient, tous les trois mois, la *Revue des sciences religieuses* qui contient des articles de fond, tous de première main, visant à contribuer au développement scientifique des diverses disciplines ecclésiastiques. Le nouveau périodique tient, en outre, le lecteur au courant des principaux ouvrages récents, sous forme de **CHRONIQUES** dont la rédaction appartient à des spécialistes compétents et connus. Aussi a-t-il sa place marquée dans la bibliothèque de tous ceux qui s'intéressent aux sciences religieuses.

PRIX DE L'ABONNEMENT { Pour la France..... 15 fr.
 { Pour l'étranger..... 20 fr.

Un numéro : 4 fr. 50.

L'UNION DES ÉGLISES D'ORIENT ET D'OCCIDENT

D'APRÈS UNE CORRESPONDANCE INÉDITE

ENTRE BAUTAIN, METSCHERSKY ET A. MOURAVIEFF

(1834-1837).

(*Suite et fin*) (1).

II. — ANDRÉ MOURAVIEFF ET BAUTAIN. — L'UNION DES ÉGLISES.

Questions proposées par Mouravieff.

(Sans date).

Un chrétien de la communion de l'Église d'Orient, frappé de l'onction et de la clarté des explications de Monsieur l'abbé de Bautain (*sic*) dans ses lettres sur la Philosophie chrétienne (2), prend la liberté de lui adresser une question, captieuse il est vrai, mais qui lui tient à cœur, moins pour sa propre conviction ; car grâce à Dieu, sa foi en J.-C. est ferme, que pour contenter l'esprit scrutateur de quelques personnes qui ont le malheur de douter en matière de religion.

J.-C. étant mort pour le salut de tous les hommes, et

(1) Voir *Revue des Sciences religieuses*, t. II (1922), p. 393-410.

(2) Il s'agit ici de la *Philosophie du Christianisme*, l'œuvre la plus importante de Bautain, dont les deux volumes parurent à peu d'intervalle dans les premiers mois de 1835. Bautain les avait publiés pour mettre aux mains du public les pièces essentielles du procès théologique que lui faisait l'évêque de Strasbourg, à l'*Avertissement* duquel il pensait que les convenances et la charité lui interdisaient de répondre directement. La *Philosophie du Christianisme* était composée des lettres qui avaient été échangées de 1825 à 1827 entre le philosophe de Strasbourg et ses disciples, et qui avaient alors décidé de leur conversion. Elles reproduisaient les objections de ces derniers, et les réponses qu'y avait faites le maître, au nom de la foi et de sa propre doctrine. Leur publication eut un grand retentissement, non seulement en France, mais encore dans toute l'Europe, et particulièrement dans les milieux religieux de Russie comme on peut le voir ici.

537710

l'Évangile étant la seule voie de salut, de quelle manière pourront y participer ceux auxquels il n'a pas été annoncé, non par leur propre faute, mais parce que les missionnaires ne sont pas arrivés jusqu'à eux? Le texte de l'apôtre Paul sur les Gentils qui vivent d'après la loi naturelle ne peut servir de réponse satisfaisante à cette question; car de cette manière il serait prouvé que le dogme de la Rédemption n'est pas de rigueur pour eux.

Réponse de Bautain à la note précédente.

Strasbourg, 30 août 1836.

Il m'est très doux d'avoir à communiquer sur un point de religion avec un chrétien de l'Église d'Orient. Nous avons une même foi en J.-C., en sa présence réelle, un même baptême. Peu de chose nous sépare, et il est affligeant que ceux que J.-C. a sauvés par son sang et auxquels il a recommandé l'union par dessus tout et comme son vœu le plus cher, restent divisés par la forme quand ils sont unis par le fond. Dieu veuille que ces communications, commencées par la charité d'un chrétien d'Orient qui nous est cher comme notre frère en J.-C., et que nous respectons et admirons à d'autres titres, soient un commencement de rapprochement, afin qu'il n'y ait plus un jour ni Église d'Orient, ni Église d'Occident, mais une seule Église, c'est à dire un seul troupeau, une seule bergerie, un seul pasteur.

A la question qui nous est proposée, nous ne pouvons donner de réponse catégorique. Il n'y a point sur ce sujet de décision formelle de l'Église; nous n'exprimerons donc ici que notre conviction.

J.-C. est mort pour le salut de tous les hommes, et l'Évangile est la seule voie du salut; en d'autres termes, l'humanité ne pouvait être réconciliée avec Dieu que par un médiateur, par un *moyen terme* qui rapprochât les deux extrêmes, et c'est pourquoi il devait participer à la nature de tous deux (1). De là la nécessité du Dieu fait homme, du mystère

(1) Expression parfaite de vœux familières aux Pères grecs, depuis saint Irénée, sur le *pourquoi* de l'Incarnation rédemptrice. Voir en particulier le *De incarnatione Verbi* de saint Athanase, cité plus loin par Mouraviéff, p. 43.

Cf. J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption, Étude historique*, Paris, Gabalda,

de l'Incarnation ou du Verbe fait chair. Donc il n'y a de salut pour aucun homme que par le médiateur, c'est à dire par la foi en J.-C., Dieu-homme, venu en chair pour sauver les hommes en les réconciliant avec Dieu. J.-C. est la pierre angulaire de l'édifice dont les apôtres sont les fondements, et dont tous les hommes doivent être les pierres; et cet édifice, c'est la nouvelle Jérusalem, c'est l'Église. Mais, dit saint Paul, comment croiront-ils s'ils n'entendent la parole? et comment l'entendront-ils si on ne la leur annonce? Il faut donc qu'elle soit annoncée à tous; et elle le sera, puisqu'il est dit formellement dans l'Évangile que le dernier jour n'arrivera qu'après que l'Évangile aura été prêché à toutes les nations. Ainsi, nous pouvons déjà affirmer que, d'après la promesse des livres saints, aucune nation ne restera sans prédication. La parole des apôtres, dit le psalmiste, ira jusqu'aux confins du monde, *usque in fines terrae exhibit sonus eorum*.

Nous pouvons conclure avec assurance que la parole doit être annoncée à tous, puisque tous doivent être jugés par cette parole, suivant qu'ils l'auront reçue ou repoussée, suivant qu'ils l'auront accomplie ou négligée, méprisée.

Mais, dira-t-on, beaucoup d'hommes meurent sans parole chrétienne et sans baptême, que deviendront-ils? A cela on peut répondre que, les hommes ne pouvant être sauvés que par la parole de J.-C., il faut absolument qu'elle leur soit annoncée dans ce monde ou dans un autre, afin qu'il y ait épreuve pour leur liberté qui l'adoptera ou la repoussera, afin qu'il y ait possibilité de jugement pour eux en vertu de cette parole et de leur choix.

On demandera peut-être comment l'Évangile peut leur être annoncé dans un autre monde? A quoi je répons : Je ne le sais pas; car je ne connais pas les secrets de l'autre monde. Mais ce que je sais bien, c'est que la parole de J.-C. doit être annoncée à tous, puisque personne ne peut être sauvé que par elle. Si cependant nous arrêtons un instant notre regard sur cette dernière question, nous y apercevrons encore quelque lumière.

1905, pp. 116-126 et 142-160; et *Le dogme de la Rédemption, Étude théologique*, Paris, Gabalda, 1914, pp. 86-90.

Il y a un passage de St-Paul, très obscur il est vrai, mais qui paraît se rapporter à cette difficulté ; c'est celui où il parle du baptême reçu pour les morts (Ch. 15 de la 1^{re} aux Corinthiens, je crois) (1).

Il y a dans l'Église une tradition qu'elle a toujours accueillie, c'est le songe de Ste-Perpétue qui, pleurant son frère, enfant mort sans baptême, et priant ardemment pour son salut, le vit baptiser dans l'autre monde en une vision, et crut fermement à son réveil qu'il était sauvé.

Une autre considération peut être mise en avant, et je l'abandonne à la sagacité et à la foi de mon illustre correspondant. Ne pourrait-on pas croire qu'il en sera pour tous les hommes justes, morts sans avoir reçu la parole évangélique depuis la fondation du christianisme, comme il en a été avant la venue de J.-C. pour les justes d'entre les Juifs ou d'entre les Gentils qui étaient dans les lieux inférieurs (2) ?

(1) Bautain se réfère ici à un texte célèbre (*I Cor.*, XV, 29) où saint Paul dit aux Corinthiens, pour confirmer leur foi dans la résurrection : « Sinon, que feront ceux qui sont baptisés pour les morts ? Si les morts ne doivent absolument pas ressusciter, pourquoi se font-ils baptiser pour eux ? »

Pris en son sens littéral, ce texte évoque une coutume que saint Paul ne juge pas, mais dont il tire argument comme d'un fait connu de ses correspondants. Cette coutume était apparemment celle de recevoir le baptême en faveur d'un ami ou d'un parent mort, afin de le faire participer ainsi aux bienfaits de la Rédemption. Jusqu'à quel point une pratique aussi surprenante était-elle répandue, c'est ce que l'on ignore. Le P. Cornely, qui ne la met pas en doute, conjecture qu'elle était restreinte au cas des catéchumènes morts avant d'avoir reçu le baptême auxquels ils se préparaient, et dont un ami leur assurait par ce moyen le bénéfice. (*Commentarius in S. Pauli Epistolas. Prior Epistula ad Corinthios*. Paris, 1890, pp. 482-483). Toujours est-il que, passés les temps apostoliques, on ne trouve plus trace de cette coutume dans l'Église catholique. Par contre, elle faisait partie de la liturgie de certains hérétiques, tels que les Cérinthiens et les Marcionites, qui l'élargissaient. Car non seulement ils pratiquaient le *baptême pour les morts*, mais ils y ajoutaient encore le *baptême des morts*, n'hésitant pas à conférer le sacrement à des cadavres.

Un certain nombre de Pères et de commentateurs n'ont voulu reconnaître au texte de saint Paul qu'un sens métaphorique, « les morts » signifiant tantôt les péchés, tantôt le Christ, etc., etc. D'où une variété d'interprétations que les meilleurs exégètes écartent toutes en se tenant au sens littéral expliqué comme ci-dessus. (Cf. CORNELY, *op. cit.*).

(2) Bautain utilise ici des opinions courantes chez les anciens sur la pré-

J.-C., après avoir annoncé l'Évangile sur la terre, et l'avoir scellé de son sang, n'a-t-il pas été le prêcher aux morts dans les enfers ? Et saint Pierre ne dit-il pas dans une de ses épîtres que ceux qui ont cru à sa parole, et qui étaient là depuis le commencement du monde dans l'attente d'un libérateur, ont été délivrés et sauvés ? Ne pourrait-on pas croire qu'il en sera de même au second avènement, et qu'à la manifestation glorieuse du Fils de l'homme sur la terre pour tous les hommes qui y vivront alors, succédera une autre manifestation dans les lieux inférieurs pour tous ceux qui y sont descendus sans avoir connu le Christ ni entendu sa parole ? Personne alors ne pourra plus prétexter le manque de prédication ni le défaut d'instruction. J.-C. aura été annoncé à tous, et tous seront jugés par la décision de leur propre liberté qui l'aura accueilli ou repoussé. Heureux alors ceux qui auront vécu avec justice sans avoir connu la loi positive, ou, comme dit saint Paul, auxquels leur conscience aura tenu lieu de loi ! Il est clair que ceux-là seront bien mieux préparés à recevoir l'Évangile, qui est la parole de justice et de charité, la manifestation de celui qui est la lumière et la vie.

Enfin, pour dernière vue, n'oublions pas que l'humanité

dication de J.-C. aux morts qui ne l'avaient pas connu. Et il élargit ces opinions en les appliquant au cas des infidèles nés après l'avènement du Christ.

a.) L'idée de la *prédication aux morts* est très répandue chez les Pères, qui la fondent sur la première épître de saint Pierre (*1 Petr.*, III, 19-20 et IV, 5, 6). On la trouve déjà dans l'Évangile apocryphe de Pierre ; puis dans le pasteur d'Hermas, chez Clément d'Alexandrie, Origène, saint Athanase, saint Hilaire, saint Grégoire de Nazianze, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Jean Damascène, qui la popularisa dans l'Église orientale. Par contre, elle fut combattue en Orient même par saint Jean Chrysostome, et en Occident par saint Augustin et par saint Grégoire le Grand, selon lesquels le Christ n'aurait fait que délivrer les justes qui croyaient déjà en lui. Elle survit néanmoins au moyen-âge, chez Walafrid Strabon. On la retrouve pareillement chez Cajetan et chez Petau. (Voir dans le *Dictionnaire de théologie catholique* l'article *Descente aux Enfers*, par H. QUILLIET, fasc. 27, col. 597-610).

b.) L'élargissement de la théorie en *prédication aux infidèles* morts après l'avènement du Christ est devenu classique dans l'orthodoxie protestante à partir du XIX^e siècle. Voir L. CAPÉLAN, *Le salut des infidèles. Essai historique*, Paris, 1912, pp. 493-500. On ne signale cette conception chez aucun théologien catholique ; le cas de Bautain prouve qu'il pourrait y avoir des exceptions. Mais elle est certainement contraire au sentiment de l'Église.

est une, qu'elle ne forme qu'un seul corps dont tous les hommes sont les membres, et qu'ainsi tous les membres participent plus ou moins médiatement au bien ou au mal de chaque membre, et que ce qui peut arriver d'heureux et de salutaire à l'un retentit nécessairement sur tous les autres, en vertu de la solidarité qui les unit. C'est ainsi que la bénédiction de Dieu s'étend jusqu'à la millième génération, et que sa justice frappe le crime des parents dans les enfants jusqu'à la quatrième. Il n'est pas possible que les hommes qui n'ont pas reçu directement la lumière de l'Évangile ne participent en quelque chose et d'une manière indirecte à ce bienfait par leur union avec ceux qui l'ont reçu, et comme faisant partie du même corps, du corps de l'humanité (1). Cette dernière considération aurait besoin de plus de développement que nous n'en pouvons donner ici.

Nous ne croyons donc pas, non plus que l'auteur de la question proposée, qu'un homme puisse être sauvé par ce qu'on appelle la justice naturelle (2) ; autrement la Rédemption eût été inutile. Nous ne voyons en cette justice qu'une prédisposition à recevoir le salut, qui ne peut venir que par J.-C. et sa parole ; c'est la préparation morale à la foi en J.-C. Donc J.-C. doit être annoncé à tous dans ce monde ou dans un autre ; donc il le sera. Quand et comment ? C'est ce que la parole sacrée ne nous dit pas ; car elle ne nous apprend que ce qui nous est nécessaire pour notre vie actuelle.

(1) Cette idée a été reprise de nos jours par BAINVEL, *Hors de l'Église point de salut*, Paris, 1913, pp. 40-44.

(2) Bautain pouvait d'autant moins le croire que nul n'a jamais plus fortement que lui refusé de séparer la nature de la surnature ; cette séparation était à ses yeux le vice essentiel et la conséquence nécessaire de tout rationalisme. Au surplus, la théologie catholique enseigne que la « justice naturelle » dépend de la grâce, et peut introduire dans l'ordre surnaturel par une *foi implicite* au Christ Sauveur tous ceux qui n'ont pu le connaître effectivement. Car il n'y a pas deux plans différents pour le salut. Voir L. CAPÉLAN, *Le problème du salut des infidèles, Essai théologique*. Paris, 1912, pp. 32-55.

Mouravieff à Bautain.

Saint-Pétersbourg, 14 septembre 1836.

MONSIEUR,

Ce n'est plus indirectement, c'est avec un sentiment de profonde reconnaissance et de pleine confiance en cette charité qui oublie l'Orient et l'Occident, que je prends cette fois-ci la liberté de m'adresser à votre personne vénérable, pour exprimer tout ce que mon cœur a éprouvé de joie et de consolation lors de la réception de votre lettre bienveillante, en réponse à mes questions assez indiscrètes peut-être. Personne autant que moi ne regrette cette fatale désunion de l'Église ; personne qui, voyant la tunique sans couture déchirée, n'adresse des vœux plus ardents au ciel, en répétant mentalement à chacun de nos offices les paroles du diacre : « Nous prions encore pour tout le monde, et pour le bien-être des saintes Églises de Dieu, et pour la réunion de toutes ». C'est aussi dans cet esprit de paix qu'ayant aperçu le fanal allumé par votre main charitable en Occident afin de rappeler les égarés vers la lumière, je me suis empressé d'y accourir moi-même, et d'y allumer un petit flambeau pour éclairer aussi ceux de mes compatriotes qui ont perdu la vraie voie dans les ténèbres du monde. Votre livre a produit une sensation bien vive, tant sur moi que sur les laïques qui ont le bonheur de le lire ; et il était vraiment temps de voir, d'après les besoins de notre siècle scrutateur, la philosophie marchant d'accord avec la théologie, de la manière dont vous avez su les unir, sans que la scolastique (1) vienne se placer entre elles. C'est surtout le second volume, avec le besoin de la Rédemption et les grandes questions du libre arbitre et de la prédestination si claire-

(1) Bautain avait attaqué la méthode scolastique avec la plus extrême vivacité ; d'abord, et en passant, dans la brochure *De l'enseignement de la philosophie en France au XIX^e siècle* ; puis, et cette fois à fond, dans la *Philosophie du Christianisme*, t. II, p. 7-19, et 44-180. Par là, en même temps qu'il irritait les théologiens occidentaux, il se conciliait les théologiens orientaux, chez lesquels la défiance de la scolastique est traditionnelle. Voir A. PALMIERI, *Theologia dogmatica orthodoxa*, Florence, 1911, t. I, pp. 187-192.

ment résolues (1), qui m'a frappé le plus ; et comme je sais, Monsieur, que vous désirez connaître l'opinion de quelques-uns de nos évêques éclairés sur votre ouvrage, je me crois un devoir de vous parler franchement là-dessus. Je vous dirai donc que le second volume les a aussi beaucoup satisfaits, mais qu'ils désavouent quelques lettres du premier, surtout celles sur la Trinité et la suprématie ; car ce sont là les points de litige (2). Les deux sœurs d'Orient et d'Occident sont là face à face, et le grand Pasteur en décidera au dernier jour, si toutefois le baiser de paix, tant désiré, ne se donne avant, et mutuellement.

En attendant je me tiens au texte de votre lettre : nous avons une même foi en J.-C., en sa présence réelle, un même baptême, et j'y ajouterai encore : le même nombre de sacrements, la même tradition, et l'adoration (3) des saints. Peu de chose nous distingue extérieurement dans le rituel, et comme j'ai fait paraître maintenant des *Lettres sur le culte de l'Église d'Orient* (4), je tâcherai de les faire traduire en français par une de vos bonnes connaissances, le prince Elim Metschersky, afin que je puisse vous faire part aussi de la beauté de nos cérémonies et surtout de nos chants mystiques. Mais avant que je remplisse ce vœu de mon cœur, j'ose vous prier, très Révérend Père, de ne pas me fermer les trésors de votre cœur charitable, et d'achever l'article des bienfaits de la Rédemption étendus sur toute l'humanité, auquel vous vous êtes arrêté dans votre lettre ; ce sera une marque toute particulière de votre bienveillance, qui ne tombera pas sur une terre ingrate. Daignez m'adresser vos lettres, ou par l'entremise de M^{lle} Meunier, ou directement à Saint-Petersbourg : André Mouraviéff, chambellan de S. M. I. au Saint Synode. Lorsqu'une fois j'irai faire ma

(1) *Philosophie du Christianisme*, t. II, lettres trente et unième, trente-cinquième, quarante et unième.

(2) *Ibid.*, t. I, lettre septième (autorité de l'Église et suprématie du pape) ; lettre dix-neuvième (Trinité et procession du Saint-Esprit).

(3) Mouraviéff, moins sûr de sa langue que Metschersky, veut évidemment parler du *culte* des saints, qui appartient en effet aux deux Églises.

(4) Il s'agit vraisemblablement des *Lettres sur la messe dans l'Église catholique orientale*, dont nous avons parlé plus haut.

ournée en Europe, je ne manquerai pas de venir à Strasbourg vous présenter, Monsieur, les profonds et respectueux hommages de votre très humble et dévoué serviteur
André MOURAVIEFF.

Bautain à Mouravieff.

Strasbourg, 29 novembre 1836.

MONSIEUR,

J'ai été bien touché de la lettre affectueuse que vous avez bien voulu m'écrire; et c'est avec une vraie joie de cœur que j'entre en correspondance avec un frère en J.-C., dont la foi anime la mienne, et qui désire converser avec moi sur les sujets les plus intéressants pour un homme qui a le sentiment de sa nature et de sa destination. Toute notre vie est en J.-C., puisque c'est par lui que nous l'avons reçue, et lui seul peut la conserver en nous. Je parle de la vie nouvelle dans l'âme régénérée par le baptême et la foi en la parole de Jésus. Voilà pourquoi saint Paul s'écriait qu'il ne voulait savoir qu'une chose : Jésus, et Jésus crucifié. C'est à la fois la fin et le moyen.

Vous me demandez, Monsieur, quelques développements sur l'application des bienfaits de la Rédemption à toute l'humanité. Je tâcherai de vous les donner sommairement, tels que je les conçois, comptant beaucoup sur votre indulgence pour ces explications improvisées.

La mort est entrée dans le monde par un seul homme, la vie et le salut ont dû y entrer aussi par un seul homme, J.-C. Et comme tout le genre humain, enfermé dans Adam, a péché en lui et est tombé avec lui, en sorte que les individus qui en sortent par la génération charnelle participent tous, par le fait même de leur naissance, au vice primitif et à ses conséquences, ainsi tout le genre humain, l'humanité ou la partie de l'humanité qui en est capable, tous les hommes appelés par la grâce et qui répondent à son appel, doivent par leur union avec J.-C., au moyen de la génération spirituelle ou de la régénération, participer à la vie du ciel qu'il a apportée sur la terre, à la réconciliation qu'il a opérée, au salut dont il est l'auteur. Pour cela il faut donc

que les individus s'unissent spirituellement avec J.-C., comme tous les individus déchus étaient unis physiquement ou charnellement à Adam, par la nécessité même de la génération. Mais dans l'ordre spirituel, où la liberté domine, il faut que cette union soit libre, volontaire ; et par conséquent le but de toute la discipline chrétienne est de nous y amener ; et toute la vie religieuse consiste dans l'union avec J.-C., pour s'unir par lui au Père : car personne ne va au Père que par le Fils.

Mais pour s'unir à J.-C. il faut le connaître : pour le connaître, il faut qu'il soit annoncé, et ici je retrouve la nécessité de la prédication, de l'audition de la parole. Remarquons cependant que la parole chrétienne a agi dans le monde et y agit encore, non seulement sur ceux qui l'ont reçue volontairement, sciemment, mais même sur beaucoup d'autres qui ne la connaissent pas pour ce qu'elle est, ne la révèrent pas comme divine, et néanmoins obéissent à son impulsion, parce qu'elle est répandue dans l'atmosphère sociale où ils vivent, qu'elle a imprégné de son esprit la civilisation et toutes ses institutions. Ainsi dans les premiers siècles les philosophes alexandrins, Plotin, Proclus, Jamblique, et même Porphyre, parlaient presque chrétiennement, tout en combattant le christianisme. Ainsi en Allemagne, dans les derniers temps, l'école de la philosophie de la nature (1) a parlé presque catholiquement sans être catholique, ni même chrétienne avec escient. Ainsi notre monde moderne est pénétré de christianisme dans toutes ses institutions, et même jusque dans la forme la plus extérieure de sa vie, dans sa politesse ; et cependant en spéculation il a combattu le christianisme et a voulu le détruire. Peu importe à l'avancement des choses ; ce sont les petits efforts de l'homme, et les petites opinions de sa raison qu'il oppose au grand mouvement de l'œuvre providentielle ; et lui-même est entraîné dans la marche qu'il voudrait arrêter. C'est Gulliver enchaîné de mille liens par les Lilliputiens, et qui n'a qu'à se remuer pour les briser tous. Toujours est-il que beaucoup d'hommes sont plus chrétiens qu'ils ne le savent, au fond,

(1) L'école philosophique de Schelling.

et que d'autres le sont sans le savoir, ou au moins, pour parler plus juste, se trouvent, par leur contact avec leurs contemporains, par leur participation avec la civilisation de leur temps, par l'air chrétien qu'ils aspirent, par toute leur instruction et leur éducation que l'esprit chrétien domine, en un mot par ce qu'est le monde où ils vivent, préparés, disposés à recevoir avec conscience la parole de J.-C. quand elle leur sera proposée directement, et à l'accepter librement, dans ce monde ou dans l'autre, quand les nuages qui couvrent maintenant leurs yeux seront tombés, quand leurs opinions et leurs petits systèmes se seront évanouis, et que la lumière supérieure pénétrera plus facilement dans leur esprit.

C'est ainsi que l'Évangile fait des progrès à travers les siècles et se répand chez les peuples ; et malgré les apparences de nos jours, il n'y a pas de doute que l'esprit chrétien ne soit plus généralement établi dans la manière d'être des hommes, et ne se trouve plus au fond de tout ce qu'ils font et de ce qu'ils sont. Alors, après ces longues préparations qui se font ordinairement aux époques de transition, vienne quelque grande manifestation divine, et on voit les âmes s'ouvrir avidement à la lumière d'en haut, et des milliers de croyants surgissent tout d'un coup. C'est ce qui s'est vu dans les premiers temps du christianisme, et cependant le monde n'avait jamais paru plus corrompu qu'alors. La foi cependant a abondé, et du sein de cette corruption l'esprit humain s'est levé glorieux et plein d'une force divine.

Une raison plus profonde encore peut être indiquée ici, et c'est le christianisme qui nous a révélé cette haute vérité : c'est que des hommes peuvent, par leurs souffrances supportées volontairement, par leurs mortifications, en un mot par une expiation subie pour d'autres et en union avec J. C., racheter les autres, les délivrer du mal, ou au moins les mettre en état de réagir librement vers le bien et contre le mal. C'est ce que J.-C. a fait pour toute l'humanité en souffrant pour elle, en mourant pour elle. Il l'a fait à notre insu, quand nous n'existions pas encore ; et ce qu'il a fait, tout chrétien peut être appelé à le faire par la grâce, suivant sa force et à son degré, pour le soulagement, la libération,

l'avancement de ses frères. C'est ainsi que le sang des martyrs a profité au reste du genre humain ; c'est pour cela que saint Paul disait : Je souffre dans mon corps ce qui manque encore aux souffrances de J.-C. (1). C'est ce qui donne du sens à la vie cénobitique, érémitique, ascétique, à la vie de mortification, de contemplation et de prière. Ces solitaires qui ont passé toute leur vie à dompter leur corps, à souffrir dans leur chair, à combattre les tentations du mal par le jeûne, la douleur et la prière, ont peut-être plus contribué au salut de leurs semblables et à leur bien-être véritable, à l'avancement de l'humanité dans la voie du bien, que ceux qu'on appelle ordinairement ses bienfaiteurs, et qui ont le plus travaillé extérieurement ; mais il faut voir ces choses du point de vue transcendant de la foi.

Tout cela, Monsieur, n'est qu'indications sommaires et pour répondre à votre désir. Vous voulez bien me demander ma manière de voir, et je la jette sur le papier, sans préparation, sans travail, sûr qu'elle sera reçue de vous avec indulgence, et que vous y sentirez au moins une âme toute chrétienne qui s'épanche dans une autre âme qu'elle estime et qu'elle aime. Oh ! puisse cette affection individuelle devenir plus générale, et unir nos peuples et nos églises comme elle rapproche nos cœurs ! Quel beau jour que celui où l'Orient et l'Occident s'embrasseront, chacun renonçant à ses préventions, et surtout à des intérêts mesquins, l'un abandonnant un pouvoir spirituel, déplacé dans les mains d'un prince du monde ; l'autre renonçant à un pouvoir temporel, déplacé dans les mains du prince de l'Église, du successeur de saint Pierre, du vicair de Celui qui a dit : Mon royaume n'est pas de ce monde. Prions, mon cher frère, pour qu'une telle joie nous soit donnée, pour qu'il nous soit donné aussi de travailler en quelque chose à un si beau rapprochement, à reformer cette belle et grande unité, objet du vœu le plus ardent de notre Sauveur : *Sint unum* ! En attendant, unifions-nous de plus en plus par la charité, et

(1) Col., I, 24 : *adimpleo ea quæ desunt passionum Christi in carne mea, pro corpore ejus, quod est Ecclesia*. Le texte complet est plus instructif encore et plus formel que l'extrait dont se contente Baudain.

veuillez me donner une place dans vos prières, comme je vous promets d'offrir votre nom à Dieu dans le saint sacrifice.

J'ai vu il y a quelques jours à Strasbourg une de vos compatriotes, avec laquelle j'ai pu converser avec un grand intérêt, Madame la comtesse de Lebzelttern, née, je crois à Saint-Pétersbourg. C'est une femme très aimable, de beaucoup d'esprit, et qui a de la foi chrétienne. Si vous aviez l'occasion de la voir, veuillez lui dire combien sa lettre m'a fait plaisir, et que je lui répondrai prochainement. Je fais passer cette lettre sous le couvert de M^{lle} M., parce que son père m'a dit avoir l'envoi franc; votre dernière m'est parvenue de la même manière.

Recevez, Monsieur, etc.

Mouravieff à Bautain.

Saint-Pétersbourg, 22 décembre 1836.

MONSIEUR,

Les lettres bienveillantes que vous daignez m'adresser m'entraînent de plus en plus vers votre personne vénérable, en remplissant mon cœur d'une profonde reconnaissance. Les explications sur les bienfaits communs de la Rédemption sont d'une grande vérité, et l'homme le plus éclairé de notre Église, le Métropolitain de Moscou (1) les a beaucoup goûtées. Je vous en fais part, puisqu'il m'est bien doux de vous informer, Monsieur, combien on sait vous rendre justice chez nous. Devenant de plus en plus hardi et importun, je prends la liberté de vous demander encore, dans cet esprit de charité qui nous unit et vous anime particulièrement, un petit ouvrage qui pourra être d'une grande utilité pour les gens du siècle.

Depuis longtemps j'ai désiré d'avoir un traité ou des considérations sur le dogme de la Rédemption, détaché de tous les autres dogmes de la Religion chrétienne (à l'instar du Discours de saint Athanase le Grand *Sur l'incarnation du Verbe*). Car, ce dogme une fois discuté logiquement et

(1) Philarète, ami personnel d'André Mouravieff qui avait sur lui une grande influence, et qui lui dédia par la suite ses *Lettres d'Orient* (1831).

prouvé par toutes les prophéties et figures de l'Ancien Testament, les autres dogmes seraient crus sur la parole du Verbe fait chair (1). Or malheureusement c'est là la pierre d'achoppement de notre siècle, et je ne connais personne, très Révérend Père, qui puisse autant que vous contenter l'esprit du public par la clarté de ses explications. Votre position même, au milieu d'une société pleine de doutes et avide de questions théologiques, vous est favorable pour l'exécution d'un pareil ouvrage. Je sais que le second volume de vos lettres philosophiques (2) renferme de grandes vérités sur ce même sujet; mais j'aurais désiré les voir classées dans un ordre particulier, adaptées au dogme principal de l'Incarnation comme l'a considéré saint Athanase, et même sans omettre ses objections, puisque nous aussi nous vivons parmi les Ariens qui nient la divinité du Christ, quoique d'une bien autre manière. En même temps, les prophéties successives et les figures auraient pu donner aussi un court aperçu de la liaison qui existe entre les deux Testaments. Cependant cet ouvrage ne doit pas être de trop longue haleine, la frivolité et l'indolence étant du nombre des vertus du siècle. Tel est le grand service que l'Église d'Orient vous demande en ma personne; et certes celle d'Occident vous en sera de même reconnaissante, car le sujet convient à toutes les deux également. Accédez donc, mon respectable frère en J.-C., comme vous avez bien voulu m'appeler, accédez à ma demande importune pour le bien de l'Église universelle et selon la parole divine: portons les fardeaux l'un de l'autre; afin que, les déposant un jour aux pieds de l'agneau, nous nous sentions déjà unis par leur poids commun, de même que nous le serons dorénavant et éternellement par nos prières mutuelles. Prêtre du Seigneur, n'oubliez pas votre promesse! Que mon nom se trouve parmi ceux que vous nommez lors du redoutable sacrifice.

Je vous demande encore une grâce, c'est de m'envoyer vos magnifiques Lettres sur la *Philosophie du Christianisme*;

(1) On voit que Mouraviëff prend ici *Rédemption* au sens très large où il devient synonyme d'*Incarnation*. Voir J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption, Étude théologique*, pp. 2-8.

(2) Le second volume de la *Philosophie du Christianisme*.

car je tiens beaucoup à les avoir directement de vous, et signées de votre main. Je ne manquerai pas aussi de vous faire part de mon *Voyage aux Lieux Saints en 1830*, et de mes *Lettres sur le culte*, dès que j'aurai trouvé un traducteur. En attendant, je vous soumets un court aperçu sur nos grands hommes de l'Église, que j'ai écrit pour le Prince Elim, auquel j'ai rempli votre commission (*sic*). Malheureusement, notre histoire ecclésiastique est entièrement inconnue en Occident (je vais l'entreprendre) (1); c'est pourquoi on a aussi beaucoup de prévention sur l'état de notre hiérarchie. L'Église romaine, occupée depuis trois siècles à combattre dans ses foyers la grande hérésie de Luther, a entièrement perdu de vue sa sœur d'Orient, oubliant que plus de 70 millions d'hommes se trouvent dans sa communion, sous la juridiction des quatre patriarches grecs, unis au Saint-Synode de Russie, qui remplace le patriarche comme concile permanent, dont le plus ancien membre qui prime, est le métropolitain de l'antique Novgorod. Très peu d'auteurs parlent de notre Église, et encore avec une grande ignorance de cause.

D'après votre dernière lettre, je vois aussi, Très Révérend Père, que vous avez de même une opinion erronée sur notre hiérarchie, et c'est l'exemple des états protestants dont vous êtes environnés, et où les souverains sont aussi chefs spirituels de leurs Églises, qui vous induit en erreur. Or sachez que l'Église orthodoxe d'Orient ne reconnaît d'autre chef que N.-S. Jésus-Christ, et dans aucun de ses actes et canons nos augustes Empereurs ne sont appelés chefs de l'Église; ils ne sont que ses fils, les plus anciens et les plus chers et ses Protecteurs déclarés et de droit, comme Maîtres de l'Empire où cette Église existe, et dont les Évêques sont par leur naissance même leurs sujets directs. Pierre le Grand, en demandant l'assentiment des quatre patriarches d'Orient pour l'établissement du Saint-Synode à la place du patriarchat comme concile permanent, n'a rien changé dans la

(1) Il semble bien que le « court aperçu » dont il vient d'être question, et l'« histoire ecclésiastique » que Mouraviëff parle d'entreprendre, se réfèrent à l'*Histoire de l'Église russe* qu'il devait faire paraître en 1838.

hiérarchie de l'Église de Russie. Et nos gracieux souverains, pénétrés toujours du zèle le plus vif pour leur sainte mère, sont envers elle tout à fait dans les mêmes relations que saint Constantin le Grand l'a été envers l'Église universelle de son temps, et que les Empereurs d'Orient et d'Occident, après le partage de l'Empire jusqu'au temps de Romulus Augustule, et même plus tard encore, l'ont été envers les saintes Églises de Rome et de Byzance (1).

Les élections de nos évêques se font aussi tout à fait d'après les anciens canons et usages. C'est le très saint Synode, représentant l'Église et la dirigeant, qui présente trois candidats dont le souverain choisit l'un à son gré, et le Synode le sacre et lui donne ses lettres patentes. — Mais ce sujet devient trop vaste pour une simple lettre; je m'arrête donc, et je vous prie en grâce de ne pas m'en vouloir pour la manière franche avec laquelle j'ai parlé. Sans préventions, sans petits intérêts! que ce soit notre devise. J'attendrai avec impatience votre réponse à ma lettre, espérant que vous m'y promettrez de remplir ma prière. Je me recommande à vos saintes prières et je me dis à jamais votre très dévoué serviteur, fils et frère en J.-C.

A. MOURAVIEFF.

N.-B. — Un ami à la bonne comtesse Lebzelttern, poète aveugle et distingué, Jean Kozloff, pénétré des grandes vérités que contiennent vos lettres, m'a prié de le recommander à vos prières.

Bautain à Mouravieff.

Strasbourg, 16 mars 1837.

MONSIEUR,

J'adopte de tout mon cœur votre devise : *Sans préventions, sans petits intérêts!* J'aime l'Église d'Orient, et le plus beau jour de ma vie serait celui qui la réunirait à celle d'Oc-

(1) Cette définition *théorique* des rapports entre les tsars et l'Église russe a été admise par des apologistes catholiques (voir GONDAL, *L'Église russe*, pp. 50-51; et BOUSQUET, *L'unité de l'Église et le schisme grec*, pp. 318-320). Mais *pratiquement* les tsars administraient l'Église russe par le Saint-Synode et son procureur général.

ident. J'avoue que c'est un idéal que votre bonne lettre a vivement réveillé en moi, et je me croirais bien heureux d'employer toute ma vie à une telle œuvre. Oh! si des deux côtés on laissait tomber les préventions et savait renoncer à quelques intérêts mesquins! Et pourquoi cela n'arriverait-il pas? Et pourquoi, mon cher frère, puisqu'il faut à Dieu des instruments, et vous et moi n'en serions-nous pas pour cette grande œuvre, s'il lui plaît de l'accomplir un jour, et si la grâce daigne nous choisir? Au fond, il n'y a pas de dogmes entre nous (1). Il ne s'agit que d'une affaire de juridiction, d'une primauté, et certes on ne la dispute point à l'Église de Rome, la seule fondée par les apôtres qui ait subsisté là même où elle a été fondée par leur sang. J'ai appris avec grand plaisir que le pouvoir temporel ne s'ingérait point chez vous dans le spirituel; ce sera un grand obstacle de moins. Et je crois vraiment que si aujourd'hui on entamait sérieusement cette grande question, comme autrefois à plusieurs époques (2), il y aurait plus de chances d'arriver à une bonne fin; d'abord parce que l'argutie et la subtilité du bas empire, du moyen âge et des Grecs (3) de Constantinople, ne se mettraient plus à la traverse pour embrouiller les choses; et ensuite parce que les intérêts matériels auraient beaucoup moins d'influence sur la discussion, puisque votre clergé n'a pas de pouvoir temporel, et que Rome n'en a presque plus (4). Oh! si elle pouvait n'en avoir plus du tout, combien la cause du Christianisme y gagnerait! Qui empê-

(1) Des théologiens et apologistes modernes ont cru pouvoir reprendre cette affirmation, et ramener la question de la procession du Saint Esprit à un malentendu, et celles du purgatoire et de l'Immaculée Conception à des questions de mots. Voir P. MICHEL, *L'Orient et Rome*, Saint-Amand, 1894, pp. 232-264, et A. PALMIERI, *op. cit.*, t. I, pp. 677-690, et t. II, pp. 166-180.

(2) Voir M. VILLER, *La question de l'Union des Églises entre grecs et latins depuis le Concile de Lyon jusqu'à celui de Florence*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique de Louvain*, 1921-1922.

(3) Joseph de Maistre (*Du pape*, livre IV, ch. 8 et 9), et Wladimir Soloviev (*La Russie et l'Église universelle*, Paris, 1906, pp. 14-23), ont également critiqué les Grecs comme responsables d'un schisme dont les Russes sont surtout les victimes.

(4) On ne voit vraiment pas qu'historiquement la question du pouvoir temporel du pape ait joué entre les Églises d'Orient et d'Occident le rôle de division que lui attribue Bautain.

cherait donc d'établir un Synode permanent (1) dont le Pape serait le chef, et duquel ressortiraient tous les grands patriarches de la chrétienté, qui deviendrait alors dans toute la force du mot la *Catholicité* ! A coup sûr vos empereurs n'auraient plus rien à redouter dans cette hypothèse. Et tout cela n'empêcherait pas que chaque Église ne conservât sa liturgie, sa discipline, ses usages (2). Il n'y aurait rien de moins ; et il y aurait l'unité de plus, c'est-à-dire ce que J.-C. désirait par dessus tout, ce pour quoi il a fondé son Église : *sint unum* !

En attendant, mon cher frère et ami, que la Providence daigne manifester sa volonté sur ce sujet d'une manière éclatante, faisons ce qui dépend de nous pour préparer un rapprochement, qui doit arriver tôt ou tard. J'ai été vivement touché de votre demande au nom de l'Église d'Orient parlant par votre bouche, et je désire faire tout ce qui est en mon pouvoir pour y répondre. Mais permettez-moi de vous demander à mon tour quelque chose dans le même but. Vous avez vu que nous ne connaissons pas le développement de votre Église depuis plusieurs siècles. Faites-nous la connaître en elle-même et dans tous ses rapports, par une suite de lettres qui traitera successivement les points principaux, en sorte que nous ayons un aperçu complet. Je me trouverais très honoré si vous vouliez me prendre pour votre correspondant en cette occasion ; et de mon côté, si vous l'agréiez, je vous adresserais une série de lettres sur l'Incarnation et la Rédemption, considérées comme vous le désirez, et avec l'intention d'établir solidement et par tous les moyens théologiques et philosophiques ces deux dogmes

(1) Le « Synode permanent » dont parle ici Baudain n'est pas sans analogie avec les Etats généraux permanents que concevait au xiv^e siècle le dominicain Jean de Paris, *De potestate regia et papali*. 20 : « Sic certe esset optimum regimen Ecclesie, si sub uno papa eligerentur plures ab omni provincia et de omni provincia, ut sic in regimine Ecclesie omnes haberent partem suam ». (Voir dans GOLDAST, *Monarchia*, Francfort, 1668, t. II, p. 137.)

(2) Ce programme d'unité avec de larges autonomies est précisément celui dont s'inspirent les directions constamment suivies par le Saint-Siège. La primauté de juridiction définie par le Concile du Vatican n'y est aucunement contraire : elle s'accorde avec ce qu'il peut y avoir de légitime dans les revendications particularistes des Eglises orientales, qui au surplus ont toujours été plus ou moins disposées à reconnaître à Rome une primauté d'honneur.

fondamentaux. Vous pourriez imprimer mes lettres à Saint Pétersbourg; je pourrais imprimer les vôtres à Strasbourg; et peut-être parviendrons-nous, avec la grâce de Dieu, à ébranler l'Orient et l'Occident pour ce rapprochement si désiré. Quand je reviens sur moi-même, j'ai honte de ce que j'écris maintenant; et je me demande ce que je suis pour oser concevoir une si grande chose, pour pouvoir espérer d'y contribuer. Je ne suis rien, moins que rien; mais saint Paul n'était rien non plus, il se disait un avorton, le dernier des apôtres, et cependant il a converti les nations. Dieu peut encore se servir de plus faibles instruments.

Je recevrai avec grand plaisir, cher frère, les ouvrages dont vous me parlez, et je les attends avec impatience. J'aurai l'honneur de vous adresser les lettres sur la *Philosophie du Christianisme* signées de ma main, comme vous le désirez, et j'attends la même chose de votre obligeance. J'y joindrai tout ce que nous avons publié jusqu'à présent. Je travaille maintenant à force aux deux premiers volumes de mon Cours de Philosophie, qui seront probablement imprimés avant la fin de l'année (1). Je m'empresserai de vous les adresser aussitôt qu'ils auront paru, et je les recommanderai à notre bienveillant intérêt pour les faire connaître en Russie et les répandre dans les écoles. C'est l'œuvre de 15 années d'une vie laborieuse et constamment méditative, et toute entière sous l'influence de l'esprit chrétien. Le Prince Metschersky m'avait dans le temps parlé d'adresser la *Philosophie du Christianisme* à l'Empereur avec une lettre d'hommage. Je ne le ferais que dans le cas où cela pourrait contribuer à étendre d'avantage l'influence du livre, et je le ferais avec plaisir, parce que je sais que l'Empereur Nicolas a de la foi chrétienne, et cela est si rare aujourd'hui sur les trônes! Veuillez me dire votre avis à ce sujet, je ferai ce vous me direz; et ne serait-il pas utile aussi d'envoyer un

(1) Il s'agit ici de sa *Psychologie expérimentale*, deux volumes publiés seulement en 1839. Son voyage et son séjour à Rome, qui eurent lieu au commencement de 1838, et les soucis de sa controverse, empêchèrent Bautain de faire paraître plus tôt cet ouvrage. Il devait lui donner pour suite en 1842 la *Philosophie morale*. Il ne produisit jamais ni sa *Metaphysique* ni sa *Logique*, qui eussent achevé l'exposition de sa philosophie, et qui devaient en constituer les parties principales.

exemplaire à l'Académie de Pétersbourg? Décidez, car j'ignore entièrement votre pays sous ce rapport, et sous bien d'autres.

Votre nom, cher frère, n'a point été oublié à l'autel du Seigneur, et j'espère que vous priez aussi pour moi. Présentez mes salutations chrétiennes au noble poète aveugle. Dites-lui qu'il y a une lumière éternelle qui luit pour tout le monde, celle que J.-C. a apportée à la terre, et que j'invoquerai pour lui. Soyons unis de cœur, dans une même foi, dans un même sentiment, dans une même charité; car nous n'avons qu'un Seigneur en qui je suis votre affectionné frère et ami

L. BATAIN.

∴

Ici s'arrête la suite des lettres recopiées sur les cahiers. Y en eut-il d'autres? Nous l'ignorons. Mouraviëff vint-il, comme Metschersky, visiter Batain à Strasbourg? Nous le savons pas davantage. Nous croirions volontiers que la suite des événements où fut entraîné le philosophe de Strasbourg l'amena à négliger la correspondance si heureusement commencée, sinon même à y renoncer.

Harcelé par des polémiques violentes, auxquelles il ne répondit jamais, voyant échouer l'un après l'autre tous les essais de réconciliation avec Mgr de Trevern, il prit au commencement de 1838, sur les conseils de son ami Lacordaire, le chemin de Rome. Là il fit à tout le moins unanimement reconnaître et apprécier la pureté de ses intentions. Mais, s'il put ainsi éviter la condamnation que ses ennemis espéraient et faisaient tout pour déterminer, il ne réussit pas néanmoins, comme il s'en était flatté, à faire approuver ses principes et sa méthode. Au contraire, il dut se laisser convaincre qu'il avait exagéré le rôle de la foi vis-à-vis de la raison; et on l'invita à s'entendre directement avec son évêque, que l'on pria en même temps de renoncer à son intransigeance. Docile aux suggestions de l'autorité (en quoi il se montrait fidèle aux doctrines qu'il exposait à ses amis russes), Batain revint à Strasbourg se mettre à la disposition de Mgr de Trevern. Il n'en reçut pas l'accueil qu'il avait le droit d'escomp-

ter. Ce prélat gallican était mécontent de la solution romaine et s'obstina à ne pas l'enregistrer. Il était réservé à son coadjuteur et successeur, Mgr Raess, de le faire : Bautain et ses disciples signèrent entre ses mains, le 8 septembre 1840, six propositions qui impliquaient le désaveu du fidéisme et de l'antirationalisme, qu'ils avaient professés jusqu'alors.

Cette démarche de Bautain dut sans doute refroidir les sympathies de ses amis slaves, et compromettre en Russie la faveur que l'on avait promise à sa philosophie. Toujours est-il que le projet de collaboration franco-russe ne paraît pas avoir eu de suites. Mouravieff se chargea d'en exécuter le programme à lui tout seul. On le voit en effet publier, dans les années qui suivent, des volumes consacrés précisément aux questions dont il entretenait le philosophe de Strasbourg. C'est ainsi qu'il fit paraître successivement : en 1838, un *Exposé du dogme de l'Église orthodoxe* ; en 1839, des *Lettres sur le salut du monde par le Fils de Dieu* ; en 1840, *Les quatre premiers siècles du Christianisme* ; en 1841, *La vérité de l'Église universelle sur l'Église de Rome et les autres chaires patriarcales* ; en 1842, *l'Histoire de l'Église russe*. Il s'éloignait progressivement de ses premières perspectives ; et il leur donnait un congé définitif en 1852 dans son *Discours de l'orthodoxie catholique au catholicisme romain* (1). C'était précisément l'heure où le mouvement slavophile prenait son grand essor, sous l'impulsion prépondérante de Khomiakoff (2), son théologien officiel. Or, Khomiakoff, c'était le traditionalisme ethnique dans toute son intransigeance, le fidéisme russe, le *fara da se* de l'Église russe, la reprise véhémement des accusations traditionnelles de rationalisme contre l'Église catholique. Celle-ci serait, à son dire, aussi essentiellement rationaliste que le Protestantisme, lequel ne ferait que développer plus hardiment et plus logiquement les principes et les méthodes qu'il lui a dérobées en se détachant d'elle. Au surplus, le culte immodéré de la raison, vice congéni-

(1) Voir le *Dictionnaire encyclopédique russe* à l'article cité.

(2) Sur Khomiakoff, sur ses doctrines et son action, voir en particulier dans la *Revue catholique des Églises* les articles de G. MOREL, *La théologie de Komiaokoff* (février et mars 1904, t. I, pp. 58-66 et 127-145), et de A. GRAPPEUX, *Khomiakoff d'après sa correspondance* (mai, juin et juillet 1908, t. V, pp. 257-275 ; 341-360 et 400-429). Voir également A. PALMIERI, *op. cit.*, t. I, pp. 798-801.

tal des peuples d'Occident, ne saurait qu'y énerver et y anéantir à la longue le Christianisme et la civilisation elle-même, qui ne se sauveront qu'en venant se rafraîchir aux sources intactes de la Russie.

D'autre part, le prince Elim Metscherky avait été remplacé en 1837 dans son office de « correspondant » par un homme tout à fait étranger à son idéalisme, par l'ancien officier de la garde Iakob Nicolaïevitch Tolstoï. Lui-même devait mourir prématurément à Paris en 1844. Ses dernières années furent, semble-t-il, plutôt consacrées à la littérature qu'à la philosophie et à la théologie. Toujours est-il que son œuvre imprimée ne laisse rien soupçonner des goûts et des préoccupations dont témoignent les lettres que nous venons de publier. Elle est au surplus assez courte, et ne comprend que des poésies. D'abord *Les Boréales*, qu'il publia lui-même en 1838. Puis *Les Roses noires*, qui parurent au lendemain de sa mort (1845) avec, en guise de préface, une lettre de Victor Hugo à sa mère. Enfin *Les poètes russes traduits en vers français* (1846), deux volumes également posthumes, qui lui valurent d'être rangé, avec le comte Orloff, parmi les initiateurs de la France au slavophilisme littéraire (1).

Quant à Bautain, sitôt terminée sa controverse, il se hâta de quitter Strasbourg pour Paris. Il alla d'abord s'établir à Juilly, dans le célèbre collège qui avait abrité Lamennais au temps de l'*Avenir*, et qui allait l'abriter lui-même quelque temps, le temps de renoncer silencieusement et définitivement à la philosophie et de se tourner vers l'action. Tandis que ses disciples administraient le collège sous sa direction, en attendant qu'il le remit aux mains des Oratoriens en 1867, il s'adonnait lui-même à la prédication, devenait vicaire général de Mgr Sibour et professeur de morale à la Faculté de théologie de la Sorbonne. Et il employait les vingt dernières années de son activité littéraire à écrire des livres de morale, qui lui valurent moins de succès, mais plus de paix, que ses œuvres philosophico-théologiques. On ne voit point qu'il ait continué à s'occuper encore, sous quelque forme que ce soit, de l'union des Églises. Cependant, on aime du moins à le conjecturer, dans la retraite intellectuelle qu'il s'était librement imposée, et à laquelle il fut inébranlable-

(1) Voir la *Nouvelle bibliographie* de HÖFFERS à l'article cité.

ment fidèle jusqu'à sa mort (1867), il dut songer bien souvent, et non sans quelque mélancolie, à ses amis russes et à l'œuvre magnifique dont s'étaient enchantée en des temps meilleurs son âme d'apôtre et de penseur. Comment ne pas regretter qu'il y ait renoncé, et qu'il ait cru devoir ajouter ces sacrifices à d'autres plus faciles à justifier ? Bien peu d'hommes, en effet, furent prédestinés comme il le fut par ses doctrines, par ses antécédents, et par son caractère même, au rôle de trait-d'union entre l'Orient et l'Occident. On a pu voir ici tout ce que ses lettres révèlent de noblesse, de hauteur d'esprit et de cœur, de fermeté de pensée et de style, surtout de chaleur d'âme aussi constante que contenue : toutes qualités qui ont de quoi surprendre chez un homme auquel une légende aussi hostile que tenace reproche invariablement la sécheresse et une froideur hautaine. Il sut pratiquer d'emblée une méthode qui lui était pour ainsi dire innée, et qui lui avait déjà servi à convertir nombre de Juifs et de Protestants à Strasbourg : méthode de sympathie intellectuelle vis-à-vis des croyances, d'amour et de franchise vis-à-vis des hommes, d'accentuation des doctrines communes, approfondies jusqu'au point où s'y dissolvent les oppositions. En l'espèce, c'était certainement la seule qui pût alors, et qui puisse jamais donner de bons résultats. C'est au surplus celle que pratiquèrent toujours d'instinct les meilleurs artisans de l'union des Églises, la même que recommande avec tant d'insistance le plus instruit de ceux d'aujourd'hui, le P. Aurelio Palmieri (1). Et comment songer en ce moment à une autre en présence de l'Église russe, écrasée et meurtrie par une épreuve aussi cruelle qu'imméritée ?

(1) *La Chiesa Russa : le sue odierne condizioni et il suo riformismo dottrinale*. Firenze, 1908. — Voir également A. FORTESCUE, *The orthodox eastern Church*, London, 1907.

E. BAUDIN.

IMMIXTIO ET CONSECRATIO

(Suite) (1).

II

LA LITURGIE DES PRÉSANCIFIÉS ET LES EXPLICATIONS D'AMALAIRE

Si l'on admet que le vin ordinaire est *sanctifié* par le mélange d'un peu de vin consacré, on peut facilement être amené à conclure que, le vendredi saint, à la messe des Présanctifiés, l'immixtion d'une parcelle d'hostie entraîne la *sanctification* du vin contenu dans le calice. C'est ce que crut Amalaire. Mais avant d'aborder les explications du liturgiste messin, il sera utile d'examiner comment s'étaient établis les usages liturgiques qu'il commente.

Importée d'Orient, la liturgie des Présanctifiés fut d'abord adoptée à Rome et c'est sous le couvert des livres romains qu'elle gagna peu à peu les autres églises du monde latin. Elle s'incorpora au sacramentaire gélasien et, dès le vi^e siècle, elle pénétra avec lui dans le royaume franc. Elle fut favorablement accueillie dans tous les milieux qui s'ouvraient volontiers aux influences romaines. Au contraire, dans les églises qui demeurèrent plus attachées à l'ancien rite local, on continua à l'ignorer. Absente des vieux sacramentaires gallicans, elle n'a pas davantage trouvé accès dans les livres ambrosiens ou wisigothiques (2).

(1) Cf. *Revue des sciences religieuses*, II, 1922, p. 428-446.

(2) Amalaire, nous le verrons plus loin (ci-dessous, p. 40), apprit, vers l'an 832, que l'on ne communiait pas, le vendredi saint, au cours de l'office que présidait le pape dans la basilique de Sainte-Croix-de-Jérusalem (*In ea statione, ubi Apostolicus salutatur crucem, nemo ibi communicat*). Il conclut de là que la liturgie romaine proscrivait la messe des Présanctifiés. La réalité était plus complexe, ainsi qu'en témoigne, à peu près pour la même époque, l'*Ordo d'Einsiedeln*. La communion, à l'office du vendredi saint, n'était pas prévue par le rituel papal, mais elle pouvait se juxtaposer à la cérémonie stationale, sans la participation du pape et de ses ministres. Quant à la liturgie suivie

L'office des Présanctifiés répondait à un désir de la piété : il permettait de communier au jour anniversaire de la Passion, tout en respectant l'antique tradition qui interdisait d'offrir le sacrifice pendant les deux derniers jours de la grande semaine (1). A moins de circonstances exceptionnelles, la communion normale des fidèles comportait alors la participation au calice aussi bien qu'au pain consacré. Aussi, lorsqu'on voulut assurer la communion du vendredi saint, eut-on soin de réserver, à la messe du jour précédent, une part des deux éléments eucharistiques. Au jeudi saint, le sacramentaire gélasien s'exprime ainsi :

... communicant et reservant de ipso sacrificio in crastinum unde communicent (2).

La rubrique du jour suivant indique que le mot *sacrificium* désigne ici le pain et le vin (3) :

Istas orationes supra scriptas expletas, ingrediuntur diaconi in sacrario. Procedunt cum corpore et sanguinis Domini quod ante diem remansit : et ponunt super altare. Et venit sacerdos ante altare, adorans crucem Domini et osculans. Et dicit : *Oremus. Et sequitur Preceptis salutaribus moniti. Inde Libera nos, Domine, quesumus. Haec omnia expleta, adorant omnes sanctam crucem et communicant* (4).

dans les *Tituli*, ou églises paroissiales de Rome, elle comportait ce jour-là la distribution de l'eucharistie : *Attamen Apostolicus ibi non communicat, nec diaconi : qui vero communicare voluerit, communicat de capsis de sacrificio quod V feria servatum est. Et qui noluerit ibi communicare vadit per alias ecclesias Romae seu per titulos et communicat* (DUCHESNE, *Orig. du culte chrét.*, éd. 1920, p. 303). Sur le second point, l'*Ordo* de Saint-Amand fait écho au fragment romain d'Einsiedeln : *Deinde revertuntur presbyteri per titula sua et hora nona ... faciunt similiter, et adorant sanctam crucem et communicant omnes* (*Op. cit.*, p. 488). S'abstenir de la communion, après l'adoration de la croix, était donc, dans la première moitié du IX^e siècle, une particularité du coutumier papal, que l'on n'observait pas dans les églises de Rome. Il n'entre pas dans le cadre de notre travail d'en rechercher l'origine. Qu'il nous suffise d'avoir montré qu'il n'y a pas contradiction entre le renseignement que nous transmet Amalaire et le rôle que nous attribuons à l'influence romaine dans la diffusion de la messe des Présanctifiés en Occident.

(1) INNOCENT I, *Epist. ad Decentium Eugub.*, c. 4 ; MIGNÉ, *P. L.*, XX, 555-556.

(2) WILSON, *The Gelasian Sacramentary*, p. 72.

(3) Nous rencontrerons plus loin des textes du IX^e siècle, à propos de l'administration du viatique, où le mot *sacrificium* aura la même signification.

(4) WILSON, *Op. cit.*, p. 77.

On communique donc au corps et au sang du Christ, qui étaient conservés depuis la veille.

C'est sous cette forme que la liturgie des Présanctifiés était venue d'Orient. Dans les monastères palestiniens, si nous interprétons exactement la *Vie* de sainte Marie l'Égyptienne, due vraisemblablement au patriarche Sophronius de Jérusalem († 638), on disposait, au soir du Jeudi-Saint, d'une réserve de pain et de vin consacrés. La pénitente rencontrée dans son désert par le moine Zosime, fait promettre à ce dernier de revenir, au soir anniversaire de la sainte Cène, en apportant avec lui le corps et le sang du Sauveur :

... vespere autem sacratissimae dominicae caenae, divini corporis et vivifici sanguinis portionem in vase sacro dignoque tanti mysterii affer..., et veniens vivifica accipiam dona.

Zosime rentre dans son couvent et, au soir indiqué, il va à l'église, où il prend dans un petit calice un fragment de pain consacré avec un peu de précieux sang :

... quando reversi sunt monachi, sacratae caenae vespere, fecit quod ei iussum est : et mittens in modico calice intemerati corporis portionem et pretiosi sanguinis domini nostri Iesu Christi, etc.

Ce récit se comprend bien si l'on admet que les moines, à la messe du jeudi, avaient mis de côté une certaine quantité des deux éléments eucharistiques, pour servir à la communion du lendemain. A la rigueur Zosime aurait pu garnir son calice pendant la célébration de la messe. Mais rien dans le texte ne le fait supposer. Il est à remarquer que lorsqu'il communique la sainte, il observe un cérémonial analogue à celui de l'office des Présanctifiés :

Haec eo (= Zosimo) dicente, postulavit mulier ut sanctum diceret symbolum et sic dominicam inchoaret orationem. Et expleto *Pater noster*, sancta, sicut mos est, pacis osculum obtulit seniori ; et sic vivifica mysteriorum suscipiens dona, etc. (1).

Ce témoignage vaut au moins pour la Palestine, pour la période qui précéda immédiatement la conquête arabe et la chute de Jérusalem (637).

(1) *Vita sanctae Mariae Aegyptiacae*, c. 20-22 ; P. L., LXXIII, 685-687.

En Occident, les rubriques du Gélasien se maintinrent dans la plupart des adaptations auxquelles il donna naissance. Citons, parmi les « Gélasiens du VIII^e siècle » que nous avons pu consulter :

Le sacramentaire d'Angoulême (Paris, Bibl. nat., *Cod. lat.* 816), à l'office du vendredi saint : *procedunt cum corpore et sanguine Domini quod ante diem remansit* (1).

Le sacramentaire de Gellone, de la seconde moitié du VIII^e siècle : *procedunt cum corpore et sanguinis Domini quod ante die remansit* (2).

Le sacramentaire dit de Rheinau, de la fin du VIII^e siècle : *procedunt cum corpore et sanguine Domini quod ante diae remansit* (3).

On peut ajouter ici le Sacramentaire de Saint-Remi de Reims, exécuté entre les années 798 et 800. Ce ms. est aujourd'hui perdu, mais un liturgiste du XVIII^e siècle, Du Voisin, en avait pris des extraits que le chanoine Chevalier a partiellement publiés. On y lisait, au vendredi saint, la même rubrique que dans les Gélasiens précédents (4). Dans un recueil remontant à la seconde moitié du VIII^e siècle et conservé dans le ms. 349 de Saint-Gall (5), figure une pièce intitulée *Instructio ecclesiastici ordinis*, publiée par Gerbert (6). Elle contient une description de la messe des Présanctifiés où se manifeste l'influence du Gélasien. Le vin distribué aux communicants a été consacré à la messe du jour précédent :

Expletis autem ipsis orationibus, dicit presbyter : *Oremus, et dicit orationem Preceptis salutaribus, cum oratione dominica, et sequitur oratio Libera nos quesumus, Domine, ab omnibus malis, et accipit diaconus corpus Domini et sanguinem quod ante diem, cena Domini, remansit vel consecratum fuit, et ponit super altare et communicant omnes corpus et sanguinem Domini cum silentio...* (7).

(1) DOM CAGIN, *Le Sacramentaire gélasien d'Angoulême*, 1918, f. 42r et 44v.

(2) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 12048, f. 56r.

(3) Zurich, Biblioth. cantonale, *Cod. Rheinau* XXX p. 126.

(4) U. CHEVALIER, *Bibliothèque liturgique*, t. VII, 1900, p. 327.

(5) Sur ce ms., cf. *Revue des sciences rel.*, I, 1921, p. 153, note 1. Dans une *Étude sur les Ordines romani*, que nous espérons publier prochainement, nous marquerons les rapports qui rattachent ce recueil aux livres liturgiques de la même époque.

(6) *Monumenta veteris liturgiae alemannicae*, t. II, p. 175-177.

(7) Bibl. de Saint-Gall, *Cod.* 349, p. 63.

Les mêmes termes se retrouvent dans une adaptation monastique de l'*Instructio*, appartenant encore au VIII^e siècle, le *Breviarium ecclesiastici ordinis* :

Et accepit diaconus corpus et sanguinem Domini quod ante die caena Domini remansit et consecratum fuit et ponit super altare. Et communicant omnes corpus et sanguinem Domini cum silentio (1).

Un missel plénier du X^e siècle, conservé à Munich, répète encore textuellement les prescriptions du Gélasiens : *procedunt cum corpore et sanguine Domini quod pridie remansit*, etc. (2).

Elles sont légèrement développées dans un rituel écrit à Corbie dans le courant du IX^e siècle :

Jeudi saint :

Item ordo in Caena Domini. Reservant de ipso corpore et sanguine Domini unde in crastino clerus et presbiter sufficienter communicent (3).

Le rédacteur traduit par *corpus et sanguis Domini* le terme moins précis, *sacrificium*, qu'il lisait dans le Gélasiens. S'il en était besoin, cela nous ôterait toute espèce de doute sur l'interprétation donnée plus haut à la rubrique du sacramentaire

Vendredi saint :

... et egrediuntur presbiteri et diaconi de sacrario una cum corpus et sanguine Domini, que ante die Cene Domini remansit et consecratum fuit, et inponunt super altare. Descendit sacerdos de sede sua, vadit ante altare et dicit *Oremus*, inde *Preceptis salutaribus moniti*, inde *Pater noster*. Sequitur *Libera nos quesu-*

(1) Bibliothèque de l'abbaye de Saint-Paul de Lavantthal (Carinthie), *Cod.* 25, 2, 20, f. 162v; Bibliothèque de Gotha, *Cod. Membr.* I, n° 85, f. 111v. Ce texte fut d'abord publié par MARTÈNE, d'après le ms. de Gotha, alors à Murbach (*Thesaurus nov. anecd.*, t. V, 1717, col. 103-110; *P. L.*, LXVI, 997-1006) et plus tard par MURATORI (*Liturgia Romana vetus*, t. II, 1744, col. 391-404) et GERBERT (*Op. cit.*, p. 177-179) d'après le manuscrit qui est entré depuis lors à la bibliothèque de Saint-Paul. Voir à ce sujet notre *Note sur un fragment de manuscrit dérobé à la bibliothèque vaticane*; *Revue des sciences rel.*, I, 1921, p. 154-155.

(2) Bibl. nat. de Munich, *Cod. lat.* 3005, f. 122 v.

(3) Paris, Bibl. nat. *Lat.* 14088, f. 109v. Sur ce ms., cf. DOM WILMART, *Dictionnaire d'archéologie chrét. et de liturgie*, t. III, col. 2952.

mus, Domine. Tunc primus ipse adorat crucem et osculat et communicat et omnis clerus vel omnis populus similiter (1).

Enfin, au XII^e siècle, peut-être même au début du XIII^e, un sacramentaire prolonge encore l'archaïque tradition de Gélasien :

His expletis, ingreditur sacerdos cum diacono in sacrarium et procedant cum corpore et sanguine Domini, quod in cena Domini remansit et ponat super altare...

... Postea dicat : *Libera nos quesumus, Domine. Quo peracto cui placuerit communicet (2).*

On signalera certainement d'autres textes analogues. Ceux que nous donnons ici suffisent à montrer que l'autorité du sacramentaire gélasien maintint assez longtemps, en de nombreux endroits, l'usage de réserver le précieux sang. On remarquera que dans aucun d'eux il n'est question de mélanger au précieux sang un fragment de l'hostie.

..

Cependant, depuis le VIII^e siècle, une nouvelle pratique se généralisait rapidement et tendait à supplanter la tradition primitive. Nous trouvons en effet, dès le début du IX^e siècle, une foule de documents où la liturgie des Présanctifiés ne comporte plus que la pré-consécration du pain, sans réserve de précieux sang. Les plus importants sont des rituels de la semaine sainte, figurant dans ces recueils d'*Ordines romani* qui contribuèrent si efficacement à répandre et à faire triompher définitivement les usages romains. Ces vieux textes forment un écheveau qui n'a jamais été débrouillé. Tout en nous efforçant de nous limiter au strict nécessaire, nous devons donner ici les grandes lignes d'un classement, dont nous exposerons ailleurs la justification. Il serait impossible, sans ce triage préliminaire, d'apprécier exactement

(1) *Ibid.*, fol. 112r. Dans le ms., l'ordre primitif des feuillets a été troublé. Pour le texte, le f. 112 fait suite au f. 109.

(2) Rome, Bibl. Vallicellane, *Cod. B. 43*, f. 47v-48r. Le jeudi saint, la rubrique dit simplement : *Hoc expleto communicet pontifex omnes et servent de ea usque in crastinum* (f. 45r). Sur ce ms., cf. Ebner, *Quellen und Forschungen*, p. 198.

la valeur de leur témoignage sur l'extension du rite qu'ils décrivent.

Deux manuscrits carolingiens, le *Cod.* 614 de la bibliothèque de Saint-Gall (1) et le *Cod.* 42 de la bibliothèque d'Albi, nous ont conservé un double *Ordo* de la semaine sainte. On lit en premier lieu la description des cérémonies pontificales pour les quatre jours qui précèdent Pâques, du mercredi saint au samedi saint (2). La messe des Présanctifiés figure à sa place. Cette pièce correspond à peu près aux nn. 5-16 dans l'*Appendice* de l'*Ordo I* publié par Mabillon (3). Le célébrant est un simple évêque ; il officie dans une église de pays franc. A la suite de ce premier document, un [*Ordo*] *De officiis in noctibus a Caena Domini usque in Pascha* règle les offices des vigiles pendant la même période, avec un hors-d'œuvre sur les *Agnus Dei* que l'on préparait à Rome le samedi saint (4). Ce second morceau avait été rédigé pour un monastère. Les nn. 1-4 de l'*Appendice* de Mabillon le reproduisent avec quelques remaniements et des différences de détail (5). Le ms. de Saint-Gall donne encore quelques fragments relatifs à la semaine sainte (6), notamment un *Ordo* du samedi saint qui est passé dans les nn. 40-41 de l'*Ordo I* de Mabillon (7).

Les deux pièces communes aux *Codd. Albig.* 42 et *Sangall.* 614 se retrouvent dans le *Cod.* 4175 de Wolfenbüttel, provenant de l'abbaye de Wissembourg et écrit au début du ix^e siècle, sinon dans les dernières années du viii^e. Mais elles sont déjà moins distinctes l'une de l'autre, car la seconde, encore munie de son titre, est prolongée par l'*Ordo* du samedi saint, emprunté à la

(1) Sur ce ms., cf. *Revue*, I, 1921, p. 385.

(2) *Sangall.* 614, p. 200-207 ; Albi, *Cod.* 42, f. 68r.-70v. Cet *Ordo* des quatre derniers jours de la semaine sainte se trouve également, à l'état séparé, dans un ms. de Bruxelles, le *Cod.* 10127-10144, f. 84r et suiv. Je n'ai pas encore étudié personnellement ce manuscrit, mais on peut se rendre compte de la disposition de l'*Ordo* par l'excellente analyse que donne le P. J. VAN DEN GHEYN, *Catalogue des Mss. de la Bibliothèque royale de Belgique*, t. I, p. 191-194, n^o 363. Cf. Dom P. DE PUNET, *Un abrégé ancien du Missel romain*, dans *La Vie et les Arts liturgiques*, oct. 1921, p. 534-542.

(3) *Mus. Ital.*, t. II, p. 32-36.

(4) *Sangall.* 614, p. 207-210 (sans titre) ; Albi, *Dod.* 42, f. 70v-71v.

(5) MABILLON, *op. cit.*, p. 30-32.

(6) *Sangall.* 614, p. 210-213.

(7) MABILLON, *op. cit.*, p. 25-26.

première, et celle-ci est grossie de nombreuses interpolations concernant la bénédiction du cierge pascal et la célébration du baptême (1).

Le désir de réunir dans un *Ordo* unique tout ce qui concernait la semaine sainte fit naître plusieurs compilations, où les deux documents que nous venons de décrire sont fondus ensemble avec incorporation d'autres matériaux. L'une d'elles a été publiée par Mabillon comme faisant partie de l'*Ordo* I (nn. 27-47) (2). Elle figure dans de nombreux manuscrits, dont plusieurs du commencement du ix^e siècle :

Bibliothèque capitulaire de Vérone, *Cod.* 92, f. 38r-48v (1^{re} moitié du ix^e siècle).

Munich, *Cod. lat.* 14510, f. 53r-56r (1^{re} moitié du ix^e siècle).

Zurich, Bibliothèque cantonale, *Cod. Rheinau* 102, f. 14r-23r (3) (ix^e-x^e siècle).

Saint-Gall, *Cod.* 140, p. 279-301 (ix^e-x^e s.).

Saint-Gall, *Cod.* 446, p. 120-132 (x^e s.).

Einsiedeln, *Cod.* 110, p. 114-127 (xi^e s.).

Rome, Bibl. Vittorio-Emmanuele, *Cod.* 2096, f. 117v-123r (xi^e s.).

Aux morceaux contenus dans le *Sangall.* 614 s'amalgament ici de nouveaux documents, en particulier un *Ordo* baptismal.

Dans une compilation analogue, mais probablement plus ancienne, qui forme l'*Appendice* à l'*Ordo* I dans l'édition de Mabillon (4), les éléments primitifs sont demeurés plus reconnaissables. Les nn. 1-11 proviennent uniquement du double *Ordo* et des pièces annexes dont nous avons rencontré la série dans le *Sangall.* 614. Elle nous est parvenue dans les manuscrits suivants :

Rome Bibl. vaticane, *Palat.* 487, f. 15v-22r (ix^e siècle).

Montpellier, Ecole de médecine, *Cod.* 412, f. 117v-128v (ix^e s.).

Paris, Bibl. nat., *Lat.* 2399, f. 105r-108v (x^e-xi^e s.).

Londres, British Mus., *Add.* 15222, f. 51v-63v (x^e-xi^es.).

Rome, Bibl. vaticane, *Ottob.* 312, f. 145v-149r (xi^e-xii^e se.).

Dans le courant du ix^e siècle au plus tard, elle fut remaniée, afin de pouvoir servir dans une église monastique. L'adaptation

(1) Bibliothèque de Wolfenbüttel, *Cod.* 4175 (*Weissenb.* 91), f. 60r-65v et 66r-68v.

(2) MABILLON, *op. cit.*, p. 18-29.

(3) A partir du jeudi saint.

(4) *Op. cit.*, p. 30-40.

porta sur les passages correspondant aux nn. 1-10 de l'édition de Mabillon (1). Ainsi prit naissance un nouvel *Ordo* de la fin de la semaine sainte. Il occupe les ff. 25r-30v dans le *Vat. Palat. 487*. Au IX^e-X^e siècle, un scribe de Corbie, ayant sous les yeux le *Vat. Palat. 487*, exécuta une transcription de cet *Ordo*. Il ne changea rien au texte, mais il imagina d'insérer cette description des offices de la semaine sainte dans un *Ordo librorum catholicorum* qui embrassait toute l'année liturgique. Le tout fut intitulé : *Ordo librorum catholicorum qui in ecclesia Romana ponitur in anno circulo legendus et de feria IV, V, VI, et VII ante Pascha ac de sabbato Pentecosten*. Cette œuvre hybride, conservée dans le manuscrit Q. V. II, n° 5 de l'ancienne bibliothèque impériale de Saint-Petersbourg, f. 33v et suiv., a été imprimée par Dom Staerk (2).

A travers tous les manuscrits que nous venons d'énumérer, la rédaction primitive du passage qui concerne la messe des Présanctifiés s'est conservée intacte. Voici le texte du *Sangall. 614*. Il est inutile de donner les variantes des autres mss., car aucune d'elles n'a la moindre portée :

Presbiteri vero duo priores, mox ut salutaverint (crucem), intrant in sacrarium, vel ubi positum fuerit corpus Domini, quod pridie remansit, ponentes eum in patena. Et subdiaconus teneat ante ipsum (Var : ipsos) calicem cum vino non consecrato et alter subdiaconus patenam cum corpore Domini. Quibus tenentibus, accipit unus presbiter patenam et alter calicem et deferunt super altare nudatum. Pontifex vero sedit dum persalutat crucem.

... Qua salutata et reposita in loco suo, descendit pontifex ante altare et dicit : *Oremus. Precepti(s) salutaribus. Pater noster. Sequitur Libera nos quesumus, Domine, Cum dixerint Amen, sumit de Sancta et ponet in calicem, nihil dicens. Et communicant omnes cum silentio* (3).

(1) *Op. cit.*, p. 30-36.

(2) D. ANTONIO STAERK. *Les manuscrits latins du v^e au xiii^e siècle conservés à la bibliothèque impériale de Saint-Petersbourg*, t. I, Saint-Petersbourg, 1910, p. 201-205. Le ms. de Saint-Petersbourg dépend de celui du Vatican. Il serait hors de propos d'en donner ici la preuve ; nous reprendrons la question dans un autre travail.

(3) *Sangall. 614*, p. 204-205. — Cf. MABILLON, *op. cit.*, p. 23 (*Ordo I*, n. 35) et p. 35 (*Append. ad Ord. I*, n. 8). Le *Sangall. 614* ne donne aucune indication,

A quand remonte cette description? — Sans être en état de donner une réponse précise, on peut affirmer qu'elle était déjà ancienne au début du ix^e siècle. A cette date en effet nous la trouvons dans de nombreux manuscrits, répartis en plusieurs familles qui présentent entre elles, comme nous venons de le voir, de notables différences d'agencement. Il est donc certain qu'il faudra revenir assez loin en arrière, peut-être jusqu'au-delà du viii^e siècle, pour rencontrer l'*Ordo* primitif qui est au point de départ de toutes ces traditions divergentes. Cet *Ordo* primitif était consacré aux cérémonies pontificales célébrées de jour à partir du mercredi saint. C'est dans les *Codd. Sangall. 614* et *Albig. 42* qu'il est demeuré le plus près de sa forme première (1). Plus ou moins remanié, il se répandit rapidement en pays franc, comme l'attestent les nombreux manuscrits que le hasard a épargnés. Sa diffusion dûl être liée à celle du sacramentaire grégorien, dont il était le complément naturel, puisque ce dernier ne donnait pas la liturgie des Présanctifiés (2). Mais à partir du x^e siècle, l'usage des *Ordines*, écrits sur des livrets séparés, commença à tomber en désuétude. On préféra les découper en rubriques, que l'on insérait à leur place dans le corps des sacramentaires. C'est ainsi que le passage reproduit plus haut, d'après le *Sangall. 614*, figure, au vendredi saint, dans le Sacramentaire de Ratold (3) et dans le Sacramentaire de Corbie connu sous le nom de *Codex S. Eligii* (4), tous deux du x^e siècle. Aux siècles suivants, les sacramentaires

le jeudi saint, au sujet de la réserve de pain consacré. Mais le *Cod. 42* d'Albi, dans le deuxième *Ordo*, présente une rubrique de plus, dans laquelle on lit : *et servans de Sancta in crastinum iuxta consuetudinem*. Cette prescription est passée dans la plupart des compilations postérieures. Cf. MABILLON, *op. cit.*, p. 21, n. 31 et p. 32, n. 4.

(1) Il faut joindre à ces manuscrits et peut-être même leur préférer le *Cod. de Bruxelles* dont nous avons parlé plus haut (p. 30, note 2).

(2) Le *Cod. 102* de Zurich donne *in extenso* le texte des oraisons, des bénédictions pour lesquelles l'*Ordo*, dans les autres manuscrits, se contente de renvoyer au sacramentaire. Ce sont toujours les formules que nous lisons dans le Grégorien. Cf. Zurich 102, f. 14r, 15r-16r, 18r, etc.

(3) Paris, Bibl. nat., *Lat.*, 12052, f. 124r. Ce sacramentaire, qui fut la propriété de Ratold de Corbie († 986), avait été primitivement écrit pour l'abbaye de Saint-Vast. Cf. L. DELISLE, *Mémoire sur d'anciens Sacramentaires*, p. 188-190.

(4) Paris, Bibl. nat., *Lat.*, 12051, f. 84r-85r. Ce sacramentaire a été imprimé par Dom Ménard comme type du Grégorien. Cf. P. L., LXXVIII, 86-87.

ou missels portant une rubrique identique ou analogue sont innombrables.

On voit par cet ensemble de documents avec quelle rapidité se répandit en Occident la nouvelle façon de célébrer la liturgie des Présanctifiés. Elle appartient dès l'époque carolingienne, à la tradition commune et unifiée des églises où s'était implanté le rit romain. En quelques endroits, des pratiques différentes purent s'établir momentanément. Mais elles ne furent jamais qu'exceptionnelles. Comparée avec le rituel gélasien de la messe des Présanctifiés, la rubrique du *Sangall. 614* et des manuscrits postérieurs présente deux nouveautés importantes :

1. On ne réserve plus le précieux sang. Le calice apporté sur l'autel ne contient que du vin ordinaire.

2. Avant la communion, un fragment du pain consacré est plongé dans le calice.

C'est probablement pour des motifs d'ordre pratique, en raison des difficultés que l'on pouvait avoir à assurer sa parfaite conservation, ou par crainte de tout autre accident, que l'on renonça à garder le vin consacré depuis la veille. Amalraire lui-même l'insinue, bien qu'il ne soit pas à court de justifications symboliques (1). Mais cette innovation devait en entraîner une autre. Nous savons qu'une tradition romaine fort ancienne s'opposait à ce que, dans les assemblées liturgiques, on communiât sous la seule espèce du pain. Dans un de ses sermons, saint Léon le Grand dénonce la « dissimulation sacrilège » des manichéens, qui reçoivent le corps du Christ, mais qui évitent de participer au précieux sang :

Cumque ad tegendam infidelitatem suam nostris audeant interesse conventibus, ita in sacramentorum comunione se temperant ut interdum, ne penitus latere non possint, ore indigno Christi corpus accipiant, sanguinem autem redemptionis nostrae haurire omnino declinent. Quod ideo vestrae notum facimus sanctitati, ut vobis huiusmodi homines et his manifestentur iudiciis et quorum deprehensa fuerit sacrilega simulatio, a sanctorum societate sacerdotali auctoritate pellantur (2).

(1) *Potest in eo calice, qui consumitur quinta feria, intelligi finis veteris legis...*, quamvis et simpliciter possit intueri vinum ideo non retineri quia facilius labitur quam panis (De ecclesiasticis officiis, 1^{re} édition, livre I, c. 15; HITTONP, De divinis cathol. Ecclesiae officiis, Paris, 1610, col. 1445).

(2) S. LÉONIS I, Sermo XLII (De Quadrag. IV), c. 5; P. L., LIV, 279-280.

Un demi-siècle plus tard, le pape Gélase (492-496) est plus énergique encore. Il a appris que des chrétiens de Calabre s'abstiennent, après avoir communiqué sous l'espèce du pain, de s'approcher du calice. Agir ainsi, dit-il, et ne pas recevoir le sang du Christ, c'est rompre l'unité du saint mystère et commettre un grave sacrilège :

Comperimus autem quod quidam in eadem regione, sumpta tantum corporis sacri portione, a calicis sacri cruore abstineant. Qui procul dubio, quoniam nescio qua superstitione docentur obstringi, aut integra sacramenta percipiant, aut ab integris arceantur : quia divisio unius eiusdem mysterii sine grandi sacrilegio non potest provenire, cavendumque est ne pestilentia talis obrepens multos in consensum pravitatis adducat (1).

(1) S. GELASII PP. *Epist.* 37, n. 2 ; THIEL, *Epistolae romanorum pontificum*, t. 1, 1867, p. 451-452. — Ces textes ont été l'objet d'une étrange interprétation dont il faut dire quelques mots. Ils sont allégués comme « preuves irrécusables » de la coutume de communier sous la seule espèce du pain. « Saint Léon, explique-t-on, constate qu'à son époque, à Rome, les manichéens, tout en s'abstenant de la réception du sang de J.-C., réussissaient à se dissimuler en se mêlant aux fidèles pour la réception du corps du Sauveur. Ce qu'ils n'auraient pu accomplir si la coutume de recevoir les deux espèces avait été alors observée par tous les fidèles » (*Dictionnaire de Théologie catholique*, t. III, col. 559). — Je ne vois pas comment l'auteur de ces lignes se représente le cérémonial de la communion, à la messe romaine du ^v^e siècle. On sait que le pain et le vin consacrés n'étaient pas dispensés par la même personne. Depuis la plus haute antiquité, une des fonctions officielles des diacres était le ministère du calice. L'*Ordo romanus primus* nous décrit comment, à la messe stationale, le pain était distribué par le pontife et les évêques concélébrants tandis que le précieux sang l'était par les diacres. L'essentiel du rite était certainement en vigueur au ^v^e siècle. La manœuvre des hérétiques était dès lors assez aisée : ils allaient ostensiblement recevoir le corps du Sauveur, afin, nous dit saint Léon, de ne pas se désigner à l'attention de la communauté par une abstention totale, et ils se perdaient ensuite dans le va-et-vient de la foule des communicants, en ayant soin d'éviter le diacre qui tenait le calice. Mais qu'ils fussent les seuls à agir de la sorte, saint Léon l'affirme, puisqu'il indique à ses auditeurs qu'il y a là un moyen de reconnaître les hommes de la secte. Les paroles du pape, son indignation, seraient inexplicables, si la conduite des hérétiques n'avait été une exception. Comprendrait-on que saint Léon eût toléré chez ses fidèles une pratique qu'il signalait comme caractéristique de l'hérésie ?

La lettre de saint Gélase est plus difficile à esquiver. Au lieu d'en reproduire les termes si clairs, on la commente : « Cette prescription de S. Gélase, assure-t-on, d'après la raison même qui la motivait, ne devait être que tem-

On avait donc à tenir compte d'une habitude profondément enracinée lorsqu'on décida de ne plus donner, à la communion du vendredi saint, le précieux sang réservé de la veille. Ce fut sans doute pour ne rien changer aux formes extérieures du rituel coutumier que l'on maintint l'usage du calice. Pour quelle raison fut-il prescrit de plonger une parcelle d'hostie dans le vin non consacré que contenait ce calice? Les *Ordines* décrivent le cérémonial, mais n'en donnent aucune explication. La coutume était

poraire et locale ». — Nous rappelons la raison invoquée par le pape : *Quia divisio unius eiusdem mysterii sine grandi sacrilegio non potest provenire*. Il serait difficile d'affirmer plus catégoriquement que la défense portée tient à la nature même des choses et n'est liée à aucune condition ou circonstance « locale et temporaire ». Enfin, la dernière « preuve irrécusable » est un récit de Paul Diacre. Saint Grégoire le Grand réprimanda un jour une dame dont l'attitude avait été irrespectueuse au moment où il lui tendait le pain consacré. Pour lui montrer la gravité de sa faute, il obtint que la présence du Sauveur sous l'espèce du pain fût rendue miraculeusement sensible (*S. Gregorii vita auct. Paulo diac.*, c. 23; *P. L.*, LXXV, 52-53). « Ce récit, conclut-on, où la communion *sub specie vini* ne figure aucunement, prouve qu'à cette époque les fidèles de Rome communiaient sous la seule espèce du pain ». — Le raisonnement est par trop précipité. Le récit de Paul Diacre prouve uniquement, en parfait accord avec l'*Ordo primus*, que les deux éléments eucharistiques n'étaient pas distribués simultanément et par la même personne. Il ne prouve pas qu'après avoir reçu de la main du célébrant l'espèce du pain, les fidèles n'allaient pas participer au calice que tenait un diacre. La communion sous l'espèce du pain et la communion sous l'espèce du vin formaient deux actes distincts. Il est donc tout à fait normal qu'il ne soit pas question du calice dans la narration d'un incident qui s'était produit pendant la distribution du pain.

D'ailleurs, s'il en était besoin, on pourrait recueillir un assez grand nombre de textes où S. Grégoire lui-même mentionne expressément le précieux sang à propos de la communion de simples fidèles ou de clercs déchus. Indiquons les suivants : *Hom. in Evang.*, l. II, *Hom.* XXII, c. 7 (*P. L.*, LXXVI, 1178); *Dial.*, l. IV, c. 58 (*P. L.*, LXXVII, 425); *In VII psalmos paenit. expositio*, ps. VI, n. 11 (*P. L.*, LXXIX, 640); *Gregorii PP. Registrum*, l. III, *Epist.* 27 (édition EWALD-HARTMANN, t. I, p. 185); l. V, *Ep.* 5 (*ibid.*, p. 285); l. VIII, *Ep.* 6 (*ibid.*, t. II, p. 9); l. XI, *Ep.* 56a, c. 5, 8 (*ibid.*, p. 336, 340, 341).

Il peut paraître superflu de s'arrêter si longtemps à une théorie réfutée d'avance par tout ce que nous savons des usages liturgiques de l'antiquité chrétienne. Nous devons cependant ajouter que des ouvrages récents, tributaires du *Dictionnaire de Théologie*, répètent les mêmes affirmations, à peu près dans les mêmes termes et avec renvois justificatifs aux mêmes textes. Cf. *Dictionnaire d'archéologie chrét. et de liturgie*, t. III, col. 2464; *The Catholic Encyclop.*, Vol. IV, p. 177.

déjà ancienne, bien loin de ses origines, lorsqu'Amalaire entreprit de la commenter. Il nous est donc difficile de savoir si les idées que va nous exposer le théoricien du ix^e siècle sont encore celles qui avaient primitivement inspiré l'institution du rite.

∴

Amalaire se servait d'un *Ordo* de la semaine sainte fort semblable à celui qui forme l'*Appendice* de l'*Ordo* I dans l'édition de Mabillon et dont nous avons indiqué plusieurs manuscrits. Il en transcrivit de nombreux fragments, en les accompagnant de gloses personnelles, dans son ouvrage *De ecclesiasticis officiis*, appelé aussi *Liber officialis*. Ce travail vit le jour vers l'année 820, mais il fut retouché à plusieurs reprises avant de prendre sa forme définitive. Plusieurs manuscrits, dont les meilleurs à ma connaissance sont le *Cod.* 220 de la bibliothèque de Laon, du ix^e siècle (1), et le *Cod. lat.* 2399 de la bibliothèque nationale (2), nous l'ont conservé tel qu'il était en son premier état, ne comprenant encore que trois livres. On lisait au ch. 15 du premier livre :

Post hoc precepit Ordo ut presbiteri afferant corpus Domini
quod pridie remansit et calicem cum vino non consecrato...
Haec posita in altari dicit sacerdos orationem dominicam et

(1) F. 1r-175v.

(2) F. 1r-96 v. Ce ms. est le *Colbertinus* (n. 416) dont se servit Mabillon pour son édition de l'*Ordo* I. L'écriture est du xi^e siècle, bien que Mabillon l'attribue au ix^e. Mais la persistance de quelques formes archaïques donne à penser que le ms. reproduit fidèlement, et parfois jusque dans des particularités paléographiques, un exemplaire du ix^e siècle. La dernière pièce qu'il contient est le *De institutione clericorum* de Rabban Maur, suivie immédiatement de la dédicace en vers adressée en 819 par Rabban à l'archevêque Haistulf (f. 182r). Au livre III de l'ouvrage d'Amalaire, le ch. 35 est omis f. 92r, bien qu'il soit prévu dans l'*Index* des chapitres (f. 63r). Il n'en subsiste que la dernière phrase *Munditiam... in fine*, rattachée sans aucune séparation à la fin du chapitre précédent. Or ce ch. 35 est celui où Amalaire expose sa théorie du corps triforme du Sauveur *Triforme est corpus Christi...*, cf. *P. L.*, CV, 1154-1155, qui fut condamnée par le concile de Quierzy. Il est bien probable que la suppression de ce passage n'est pas ici purement accidentelle. Elle a dû être opérée alors que les souvenirs du concile étaient encore vivants, peu après l'année 838. Ceci nous donnerait la date approximative du ms. qui servit de modèle au copiste du *Paris.* 2399.

sequentia eius, usque *Per omnia secula seculorum*. Hoc peracto, assumit de sancto corpore et ponit in calicem silendo. *Pax Domini sit semper vobiscum* non dicitur quia non sequuntur oscula circumadstantium. Sanctificatur enim vinum non consecratum per sanctificatum panem et postea communicant omnes (1).

Quelque temps plus tard, Amalairé décida d'ajouter un quatrième livre à son ouvrage, où il reviendrait sur quelques-unes des questions déjà traitées, afin de les mieux élucider : *Necnon etiam aliqua recapitulatur de superioribus libellis, quae apertius inventa sunt a mea parvitate post scriptos memoratos libellos* (2). Depuis qu'il avait écrit la première édition, son érudition liturgique avait fait des progrès. Il avait découvert notamment la fameuse lettre de saint Grégoire le Grand à Jean de Syracuse : *Quando scripsit nostra parvitas de officio missae, simili modo me latebant quae sequuntur... Nondum legeram quod postea inveni in epistola S. Gregorii... Quibus inventis non potui praeterire, nisi ea hic introducerem, quamvis non in competenti loco...* (3).

Suit le texte de la lettre de Grégoire, où on lisait notamment la phrase suivante au sujet du *Pater* :

Orationem vero dominicam idcirco mox post precem dicimus, quia mos apostolorum fuit, ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent, et valde mihi inconueniens visum est, ut precem quam scholasticus composuerat, super oblationem diceremus, et ipsam traditionem, quam Redemptor noster composuit, super eius corpus et sanguinem non diceremus (4).

(1) Ce texte de la première édition de l'ouvrage d'Amalairé est donné par Hittorp, en appendice de son recueil, d'après trois manuscrits (*De divinis catholicae Ecclesiae officiis*, Paris, 1610, col. 1445). On le trouve tel quel dans les manuscrits de la première édition : Bibliothèque de Laon, *Cod.* 220, ix^e s., f. 43r-43v ; Paris, *Bibl. nat.*, *Nouv. acquis. lat.* 329, ix-x^e s., f. 37r ; *Lat.* 2399, xi^e s., f. 24r ; Rome, *Casanat.* 1405, xii^e s., f. 93v.

(2) *Praefatiuncula* du L. IV ; *P. L.*, CV, 1163.

(3) *Op. cit.*, l. IV, c. 26 ; *cf. l. c.*, col. 1209.

(4) *Cf. GREGOR. I Registrum*, L. IX, *Ep.* 25 ; éd. EWALD-HARTMANN, t. II, p. 59-60. On se souviendra longtemps encore de cette prétendue consécration par la seule récitation du *Pater*, qu'auraient pratiquée les apôtres : *Super corpus Domini*, dit Honorius d'Autun, *tres articuli, scilicet Oremus. Preceptis salutaribus. Pater noster. Libera nos quesumus, Domine, dicuntur quia Christus tribus diebus sepultus occultatur, et tali modo olim missa ab apostolis celebra-*

Amalaire n'hésite pas à admettre le pouvoir consécrateur de l'oraison dominicale. Et comme l'*Ordo romanus* prescrit de la réciter, le vendredi saint, à l'office des Présanctifiés, notre liturgiste en conclut qu'il ne serait pas nécessaire de réserver le corps du Sauveur à la messe du jeudi saint. La récitation du *Pater* suffirait à consacrer le pain comme elle suffit à consacrer le vin. Pour ce dernier, Amalaire ne paraît plus songer au rôle sanctificateur du rite de l'immixtion :

Similiter et dubitatio aufertur de die Parasceves, de qua aliqui dubitant utrum in ea corpus Domini consecratur an non. In eadem die apostolica consecratio recolitur quae tantum dominicam orationem super corpus et sanguinem Domini dicebat. Igitur nisi esset admonitum ex romano Ordine ut reservaretur corpus Domini a quinta feria usque in sextam, non esset necessarium reservari, quoniam sufficeret sola oratio dominica ad consecrandum corpus, sicut sufficit ad consecrandum vinum et aquam. Quod enim Innocentius dicit isto biduo sacramenta penitus non celebrari, sic intelligendum est ut iuxta morem nostrae ecclesiae non celebrentur.

Ce texte se lit dans ce qu'on pourrait appeler la deuxième édition du *Liber officialis*, au ch. 26 du livre quatrième (1).

Vers l'an 832, Amalaire fit un voyage à Rome. Il ne laissa point

batur (*Gemma animae*, L. III, c. 96; *P. L.*, CLXXII, 667-668). Un missel du XIII^e siècle, conservé à la bibliothèque de Colmar, ne porte que la rubrique suivante, après le chant du *Cruz fidelis*, à l'office du vendredi saint : *Sequitur missa apostolorum. Oremus. Preceptis salutaribus. Libera nos... Sequuntur vespertinales psalmi* (Colmar, *Cod.* 443, f. 164r). La phrase que la lettre de S. Grégoire inspira à Amalaire (*In eadem die apostolica consecratio recolitur...*) réapparaîtra dans des missels du XV^e siècle, parmi les rubriques du vendredi saint. Nous les rencontrerons plus loin. — Nous n'avons pas à étudier en elle-même la lettre de S. Grégoire. Il nous suffit pour l'instant d'observer comment la comprirent Amalaire et les liturgistes postérieurs.

(1) Par exemple dans le *Cod. lat.* 9421 de la Bibliothèque nationale, au f. 207v. Dans ce manuscrit, l'ouvrage d'Amalaire (f. 28v-233v) ne forme pas une transcription homogène. On y reconnaît deux mains différentes l'une du X^e siècle, l'autre du XIII^e. A celle-ci sont dûs le début de l'ouvrage, plusieurs segments des trois premiers livres et le livre quatrième en entier. Le manuscrit du X^e s. devait avoir gravement souffert, lorsqu'un scribe du XIII^e s. entreprit de refaire les parties manquantes ou endommagées. Au ch. 15 du Livre I (f. 64v), le texte est celui que nous avons rencontré dans les mss. 2399 de Paris et 220 de Laon. Cette partie du ms. est du X^e siècle.

perdre cette occasion de s'instruire directement des usages et de la tradition liturgique du siège apostolique. Il interrogea les clercs de Saint-Pierre et l'archidiacre même du pape. Ce qu'il apprit le détermina à retoucher son grand ouvrage et à en donner l'édition définitive (1). Il modifia considérablement tout ce qui concernait la messe des Présanctifiés. Le vendredi saint, lui avait-on dit, ni le pape ni les assistants ne communiaient après l'adoration de la croix (2). Les deux passages que nous venons de citer (L. I, c. 15; L. IV, c. 26) devenaient donc sans objet, si l'on voulait s'en tenir à la pratique que recommandait l'exemple du pape. Amalaire s'empessa de se corriger. Il écrivit désormais, au ch. 15 du livre premier :

In superius memorato libro (=in *Ordine romano*) inveni scriptum ut duo presbiteri afferant post salutationem crucis corpus Domini, quod pridie reservatum fuit, et calicem cum vino non consecrato, quod tunc consecratur, et inde communicet populus. De qua observatione interrogavi romanum archidiaconem (3), et ille respondit : *In ea statione, ubi Apostolicus salutatur crucem, nemo ibi communicat*. Qui iuxta ordinem libelli per commixtionem panis et vini consecrat vinum, non observat traditionem ecclesiae, de qua dicit Innocentius isto biduo sacramenta penitus non celebrari (4).

Il ne faut pas, déclare maintenant Amalaire, célébrer de messe des Présanctifiés le vendredi saint ; celui qui continuerait à consacrer le vin par l'immixtion de l'hostie irait contre la tradition de l'Église, affirmée par le pape Innocent I, qui défend de « célébrer les sacrements » pendant les deux jours qui précèdent Pâques (5).

Ce raisonnement montre bien qu'Amalaire n'établit aucune différence entre la consécration du vin effectuée selon le rituel eucharistique normal et celle qui résulte de la simple immixtion d'une parcelle de pain consacré. Dans un cas comme dans l'autre,

(1) Celle qu'on lit aujourd'hui dans la *Patrologie* de MIGNÉ.

(2) Voir ci-dessus, p. 24, note 2.

(3) Cf. *De ordine antiphonarii, Prologus* ; P. L., CV, 1245.

(4) P. L., *ibid.*, 1033.

(5) On vient de voir, par la citation précédente, qu'Amalaire savait à l'occasion donner une interprétation plus accommodante des paroles d'Innocent I.

il y a célébration sacramentelle. Sur l'efficacité consécra-toire du rite du mélange sa pensée est donc restée celle qu'il professait déjà dans la première édition de son ouvrage.

Quant à la consécration par la seule récitation du *Pater*, il n'en est plus question désormais. Au ch. 26 du livre quatrième, le passage reproduit plus haut d'après le *Cod. Paris. 9421* (*Similiter... non celebrentur.*) disparaît totalement de l'édition définitive (1).

En son premier état, le *Liber officialis* jouit d'une grande diffusion. Grâce à lui, la formule « *Sanctificatur enim vinum non consecratum per sanctificatum panem* » se popularisa rapidement. Introduite de bonne heure dans les livres liturgiques usuels, elle était appelée à une grande fortune. Elle traversera tout le moyen âge et apparaîtra encore dans des missels du xvi^e siècle. Il n'est pas douteux que, jusqu'au xii^e siècle, le mot *sanctificare* n'ait fréquemment été employé comme synonyme de *consecrare*, pour désigner la transsubstantiation des éléments eucharistiques. C'est avec ce sens qu'il a servi à former l'expression « *messe des présanctifiés* » ou « *messe des éléments consacrés d'avance* (2) ». Le contexte prouve suffisamment qu'Amalric ne l'entendait pas autrement. Nous allons donner un certain nombre d'exemples montrant que cet emploi du verbe *sanctificare* a été courant, jusqu'au jour où la doctrine de la substance et des accidents eucharistiques ayant été pleinement élaborée, on éprouva le besoin d'un terme plus précis. Le néologisme *transsubstantiare* fit alors son apparition et fut aussitôt préféré des théologiens (3).

Le mot *sanctificare* en effet était trop général, car, pas plus que *consecrare*, il n'était exclusivement réservé à la transformation eucharistique. On l'employait couramment, par exemple, à propos des saintes huiles. Mais, dans la pratique, la nature de

(1) Aussi ne le lit-on pas dans l'impression de Migne. Cf. *loc. cit.*, col. 1241.

(2) *Missæ præsanctificationum* est la traduction de l'expression grecque λειτουργία τῶν προηγιασμένων. En grec, le verbe ἁγιάζειν au ἁγιάζεισθα: (*sanctificare*) a toujours été le terme technique pour désigner la consécration eucharistique.

(3) Le P. de Ghellinck a recherché l'origine du mot *transsubstantiare*. Le plus ancien auteur chez lequel il l'ait trouvé est Etienne de Baugé, évêque d'Autun, mort à Cluny en 1139 ou 1140 (*Tractatus de sacram. altaris*, c. 13 et 14; P. L., CLXXII, 1291, 1293). Cf. *Dictionnaire de Théol. cath.*, t. V, col. 1287-1293.

l'objet sanctifié indiquait suffisamment la portée exacte du verbe, de même qu'aujourd'hui à la messe du jeudi saint, lorsque le Pontifical parle successivement de l'huile *quod pro infirmis consecrari debet* et de l'*hostia consecrata*, nous n'avons aucune difficulté à distinguer la double acception du verbe *consecrare*.

Les exemples donnés ci-dessous prouvent assez qu'Amalaire n'était ni un novateur ni un isolé lorsqu'il donnait à *sanctificare* le sens de *transsubstantiare* et que par conséquent personne ne pouvait se méprendre sur la vraie signification de la formule : *Vinum non consecratum sanctificatur per sanctificatum panem*. De nombreux contextes montreront plus loin qu'en répétant cette phrase les commentateurs ou les rédacteurs des livres liturgiques lui conservèrent longtemps le sens qu'elle avait sous la plume d'Amalaire. Il serait facile d'allonger la liste suivante ; mais, pour ce qu'elle doit établir, on la jugera sans doute suffisante :

S. Cyprien, *Epist.*, LXIII, n. 13 : *Sic autem in sanctificando calice Domini offerri aqua sola non potest, quomodo nec vinum solum potest* (1).

Ailleurs saint Cyprien dénie à l'évêque tombé Fortunatien le droit de célébrer, parce que *nec oblatio sanctificari illic possit ubi sanctus spiritus non sit* (2).

Un correspondant de saint Cyrien, Firmilien, évêque de Césarée, lui écrivait en 256 au sujet d'une pseudo-prophétesse, qui *invocatione non contemptibili sanctificare se panem et eucharistiam facere simularet et sacrificium Domino sine sacramento solitae praedicationis offerret* (3).

S. Jérôme, *Epist.* 98, n. 13 : *Quod asserens non recogitat (Origenes)... panem dominicum, quo Salvatoris corpus ostenditur et quem frangimus in sanctificationem nostri, et sacrum calicem (quae in mensa ecclesiae collocantur et utique inanima sunt) per invocationem et adventum sancti spiritus sanctificari* (4). On voit ici la différence de sens que peuvent prendre les mots *sanctifier*, *sanc-*

(1) Edition Hartel, p. 711. Cf. *ibid.*, n. 1, p. 701 ; n. 9, p. 708.

(2) *Epist.* LXV, n. 4 ; éd. Hartel, p. 725.

(3) Parmi les lettres de S. Cyprien, *Ep.* LXXV, n. 10 ; éd. Hartel, p. 818. L'original grec de cette lettre dût être traduit en latin peu de temps après son arrivée à Carthage.

(4) *P. L.*, XXII, 801.

tification, selon qu'ils se rapportent ou non aux éléments du sacrifice.

S. Augustin, *Sermo* 227 (al. 83) : *Panis ille quem videtis in altari sanctificatus per verbum Dei, corpus est Christi. Calix ille, imo quod habet calix, sanctificatum per verbum Dei, sanguis est Christi* (1).

...*ecce ubi est peracta sanctificatio, dicimus orationem dominicam, quam accepistis et reddidistis* (2).

Il distingue ailleurs, parmi les prières de la messe, les *preca-tiones* et les *orationes* :

...*ut preces accipiamus dictas, quas facimus in celebratione sacramentorum, antequam illud quod est in Domini mensa incipiat benedici; orationes, cum benedicitur et sanctificatur et ad distribuendum comminuitur* (3).

...*Ideo in huius sanctificationis preparatione, existimo Apostolum iussisse proprie fieri προσευχάς, id est orationes...* (4).

S. Isidore de Séville, *De ecclesiasticis officiis*, L. I. c. 18 : *Haec autem (=vinum et aqua) dum sunt visibilia, sanctificata tamen per spiritum sanctum, in sacramentum divini corporis transeunt* (5).

Ibid., L. II. c. 8 : *Nam sicut in sacerdote consecratio, ita in ministro (=diacono) dispensatio sacramenti est; illi orare, huic psallere mandatur; ille oblata sanctificat, hic sanctificata dispensat* (6). Ces expressions de S. Isidore sont textuellement reprises par Amalraire (7).

16^e Concile de Tolède (a. 693), cap. VI : ...*id unanimitatis nostrae detegit conventus, ut non aliter panis in altari Domini sacerdotali benedictione sanctificandus proponatur, nisi integer et nitidus...* (8).

Ordo de Saint-Amand (rite de la concélébration) : *Et dicat pontifex canon(em) ut audiatur ab eis et santificantur (= sanctificant) oblationes quas tenent sicut et pontifex* (9).

(1) *P. L.*, XXXVIII, 1099.

(2) *Ibid.*, 1101.

(3) *Epist.* 149 (al. 59), ad Paulinum, c. II, n. 16; *P. L.*, XXXIII, 636.

(4) *Ibid.*, 637.

(5) *P. L.*, LXXXIII, 755.

(6) *Ibid.*, 789.

(7) *Regula canonicorum*, L. I, c. 7; *P. L.*, CV, 826.

(8) *Mansi*, XII, 74.

(9) *Duchesne, Origines du culte chrétien*, 1920, p. 480.

Rabban Maur, *De Institut. clericorum*, L. I, c. 31 : *Ergo panem infermentatum et vinum aqua mixtum in sacramentum corporis et sanguinis Christi sanctificari oportet...* (1).

Expositio super missam, publiée par Gerbert, d'après le ms. 410 d'Einsiedeln, du XI^e siècle : *Iustum est postulare ut illa oblatio... Pater omnipotens sanctificando faciat ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii sui...* (2).

Ce commentaire rappelle les prières sur l'hostie et le calice que nous lisons dans la messe d'Illyricus et, avec de légères variantes, dans plusieurs sacramentaires ou missels des XI^e et XII^e siècles : *Sanctifica, Domine, hanc oblationem, ut nobis unigeniti filii tui D. n. I. C. corpus fiat...*

Oblatum tibi, Domine, calicem sanctifica, ut nobis unigeniti tui D. n. I. C. sanguis fiat (3).

Le cardinal Humbert, dans sa réponse à Nicéas Pectorat, déclare illégitime la liturgie grecque des Présanctifiés ; présenter sur l'autel un pain antérieurement sanctifié, c'est, dit-il, offrir deux fois la même oblation : *Si autem, ut dicis, panem oblatum et sanctificatum exaltatis altera die, unam oblationem videmini bis offerre* (4).

S. Bernard, *Epist.* 69 : *Aiunt tamen nescio quem alium aliud sensisse scriptorem, non posse videlicet absque tribus, id est pane, vino et aqua, hoc sacrificium esse, ita ut si quodlibet horum desse contigerit, reliqua non sanctificentur* (5).

Hugues de Saint-Victor († 1141), *De Sacramentis*, L. II, Pars VIII c. IX : *Per verba sanctificationis vera panis et vera vini substantia in verum corpus et sanguinem Christi convertitur* (6).

Hugues Metel, chanoine régulier de Saint-Léon, au diocèse de

(1) P. L., CVII, 318-319.

(2) Gerbert, *Monumenta veteris liturgiæ aleman.*, t. II, p. 279.

(3) Messe d'Illyricus, dans BONA, *Rerum liturgiæ*, éd. SALA, t. III, Turin, 1753. Appendice, p. XXII. Cf. EBER, *Quellen und Forschungen*, p. 7 (Sacramentaire du XI^e s.), p. 298 (Sacram. du XI^e s.), p. 301 (Missel, X^e s.), p. 296 (Missel, XII^e s.), p. 336 (Missel, XIII^e s.). — On peut rapprocher de ces prières quelques secrètes du Léonien et du Gélisien. Cf. FELTOE, *Sacramentarium leonianum*, p. 24 ; WILSON, *The Gelasian Sacramentary*, p. 222.

(4) *Responsio sive contradictio (adversus Nicetam)*, c. 24 ; P. L., CXLIII, 995-996.

(5) P. L., CLXXXV, 181.

(6) P. L., CLXXVI, 468.

Toul († vers 1157), *Epist. ad Gerlandum* : *Quod si panis sanctificatus non corpus Christi, sed figura corporis Christi est, ut asseris...* (1).

Vie de Saint Hugues de Lincoln († 1200., écrite dans les premières années du XIII^e siècle par son ancien chapelain, probablement Adam de Einesham : *Cumque, caeteris iam rite peractis, ad eum pervenisset locum, ubi elevatam in altum hostiam benedicere moris est, mox in Christi corpus mystica sanctificatione convertendam...* (2).

On voit par ces quelques citations, échelonnées du III^e au XIII^e siècle, qu'en employant le verbe *sanctificare* pour désigner la consécration eucharistique, Amalaire était en parfait accord avec une tradition fort ancienne, destinée à se maintenir longtemps encore. Les premiers écrivains qui reprirent à leur compte la phrase *Sanctificatur vinum non consecratum per sanctificatum panem* lui conservaient son sens original. Ils savaient, sans erreur possible, ce qu'Amalaire avait voulu dire. S'ils répètent textuellement les paroles du grand liturgiste, c'est afin d'exprimer fidèlement sa doctrine et de la faire passer sans altération dans leurs propres écrits. Ils crurent donc eux aussi à la consécration du vin par le contact de l'hostie. Mais lorsque le progrès des études théologiques eut fait apparaître le terme *transsubstantiare*, on remarqua que le verbe *sanctificare* pouvait être pris dans une double acception. Cette distinction permit d'expliquer la glose amalarienne conformément aux exigences d'une théologie sacramentaire mieux éclairée. Nous allons voir comment s'introduisit et s'accrédita cette nouvelle interprétation.

III

LA THÉORIE D'AMALAIRE ET LES ÉCRIVAINS POSTÉRIEURS

Avant de commencer le dépouillement des documents liturgiques, *Ordines*, rubriques de missels ou de pontificaux, il sera utile de rechercher ce qu'ont pu penser de la consécration par contact les théologiens ou les commentateurs de la liturgie.

(1) *P. L.*, CLXXXVIII, 1274.

(2) *Magna vita s. Hugonis ep. Lincolnensis*, L. V., c. III; éd. James F. Dimock, *Rerum britannicarum medii ævi scriptores*, Vol. 37, Londres, 1864, p. 236.

Avec les livres liturgiques proprement dits, nous sommes en présence d'une tradition littéraire, que l'indifférence inattentive des copistes a peut-être laissé se prolonger longtemps après la date où elle a cessé de correspondre à la croyance commune. Un missel peut n'être qu'une reproduction servile d'un modèle antérieur. Le copiste qui l'a transcrit a accompli une besogne matérielle, à laquelle la réflexion et la critique personnelles ont pu ne prendre aucune part. Il sera donc difficile de savoir dans quelle mesure un missel ou un pontifical, affirmant la consécration du vin par le contact de l'hostie, représente la croyance des milieux où il a été exécuté. Au contraire, l'écrivain qui compose un ouvrage, qu'il fasse œuvre de théologien ou qu'il se propose simplement d'expliquer les cérémonies rituelles, engage son propre jugement. Si les idées qu'il exprime sont empruntées à un devancier, il les fait siennes en les adoptant, et nous avons le droit de supposer qu'elles témoignent de sa pensée personnelle.

En recueillant ce qu'ont écrit, sur le sujet qui nous occupe, les auteurs postérieurs à Amalaire, nous obtiendrons un certain nombre de points de repère, chronologiques et géographiques, qui nous permettront de mieux interpréter la longue suite des rubriques anonymes. Nous pourrons ainsi observer dans quelle mesure et à quels moments les idées élaborées dans les Écoles, ou formulées dans quelques ouvrages célèbres, réagirent sur la rédaction des livres liturgiques.

Nous avons vu comment Amalaire commentait ce qu'on appelait à son époque l'*Ordo romanus* de la semaine sainte. En attribuant au contact de l'hostie le pouvoir de consacrer le vin de la messe des Présanctifiés, exprimait-il une idée nouvelle ou ne faisait-il que traduire l'opinion commune des liturgistes de son temps? En d'autres termes, que pensaient des effets du mélange les nombreux ecclésiastiques qui se servaient d'un *Ordo* ou d'un sacramentaire contenant la rubrique sur la commixtion que nous avons citée au chapitre précédent? Il n'y a pas de témoignages positifs nous permettant de répondre directement à cette question. Si l'on songe d'ailleurs à ce qu'était l'instruction moyenne du clergé carolingien (1), on admettra aisément qu'un grand nombre d'es-

(1) On s'en fera une idée en lisant les Capitulaires de l'époque. Voir, par exemple, ceux d'Hayton de Bâle († 836), *P. L.*, CV, 763-768.

prits aient pu se contenter d'idées fort imprécises sur ce point de théologie sacramentaire.

Nous devons donc nous borner à constater que les ennemis d'Amalair ne lui reprochèrent pas d'avoir émis, au sujet de la messe des Présanctifiés, une explication suspecte. On sait avec quelle attention et quelle âpre malveillance Florus dépouilla les écrits du liturgiste messin, pour y relever les erreurs, les opinions singulières qui devaient être condamnées par le concile de Quierzy (838). Or il ne songea pas à dénoncer aux juges la croyance d'Amalair sur la consécration par contact (1). Il ne pensait donc pas qu'on put y trouver quelque chose à reprendre. Si nous continuons à appeler « amalairienne » la théorie de la consécration du vin par l'immixtion d'une parcelle d'hostie, c'est simplement parce que nous en trouvons sous la plume d'Amalair la plus ancienne expression (2). Cela ne veut pas dire qu'il ait été le seul à la professer parmi ses contemporains ni même qu'il en soit l'inventeur.

Au siècle suivant, l'auteur inconnu du *Liber de divinis officiis*, le Pseudo-Alcuin, utilisa largement les ouvrages du condamné de Quierzy. Pour la description de la messe des Présanctifiés, il suit un *Ordo* semblable à ceux que nous avons déjà rencontrés dans l'édition de Mabillon et dont nous avons indiqué les manuscrits. Mais il combine ce texte avec le passage correspondant du *Liber officialis* d'Amalair (L. I, c. 15), tel qu'on le lisait dans la rédaction primitive :

Cum vero dixerint *Amen*, sumit de pane sancto et ponit in calicem silendo. *Pax Domini* non dicitur, quia non sequuntur oscula circumstantium. Sanctificatur autem vinum non consecratum per sanctificatum panem. Tunc communicant omnes cum silentio (3),

Nous verrons plus loin que ce passage fut presque aussitôt

(1) Voy. Florus, *Opusculum de causa fidei* ; P. L., CXIX, 80 et suiv.

(2) Nous renonçons en effet à faire état du canon 17 du concile d'Orange (a. 441) : *Cum capsula et calix offerendus est, et admixtione eucharistiae consecrandus*. Quelque interprétation que l'on donne de ce texte énigmatique, on ne sort pas du domaine des conjectures. Cf. HEPELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, t. II, p. 444 ; GRANCOLAS, *Traité de la messe et de l'Office divin*, 2^e éd., Paris, 1714, p. 156.

(3) P. L., CI, 1211.

recueilli dans un *Ordo* qui devait exercer une durable influence sur les livres liturgiques des siècles suivants. C'est probablement à cet *Ordo* que songe Bernold de Constance lorsque, dans les dernières années du XI^e siècle, il écrit les lignes que nous allons reproduire. Voulant démontrer qu'on ne doit pas donner aux fidèles la communion par intinction, mais qu'il faut distribuer séparément chacune des deux espèces, il fait ce raisonnement : L'*Ordo* romain prescrit de consacrer le vin, à la messe des Présanctifiés, par l'oraison dominicale et l'immixtion du corps du Sauveur. Une telle consécration serait superflue si l'on pouvait se contenter, pour la communion du peuple, d'hosties trempées dans le précieux sang. Dans ce cas en effet il suffirait de faire subir cette intinction, à la messe du jeudi saint, aux hosties que l'on destine à la communion du lendemain :

Non est authenticum quod quidam corpus Domini intingunt et intinctum pro complemento communionis populo distribuunt. Nam *Ordo romanus* contradicit, quia et in Parasceve vinum non consecratum cum dominica oratione et dominici corporis immissione iubet consecrare ut populus plene possit communicare. Quod utique superfluo praeciperet, si intinctum dominicum a priore die corpus servaretur, et ita intinctum populo ad communicandum sufficere videretur (1).

Bernold n'a donc pas le moindre doute sur l'efficacité consécrationnaire de l'immixtion qu'accompagne la récitation de l'oraison dominicale. Les fidèles communient pleinement en recevant, après l'hostie, le vin ainsi consacré tandis que leur communion, serait insuffisante si on se contentait de leur donner du pain consacré qui aurait été trempé dans le précieux sang à la messe du jeudi saint.

Rupert de Tuy († 1135), dans son traité *De divinis officiis*, qu'il écrivait en 1114, n'est pas d'un avis différent. C'est bien le sang du Christ qui est distribué à la messe du vendredi saint :

Nos autem cum silentio communicamus, sed sanguis ille, quem sumimus, ad Deum de ore nostro clamat, sicut scriptum est : *Ecce vox sanguinis fratris tui Abel clamat ad me de terra* (2).

(1) *Micrologus*, c. 49 ; P. L., CLI, 989.

(2) *De div. off.*, L. VI, c. 23 ; P. L., CLXX, 167. L'explication des cérémonies de la semaine sainte, telle qu'on la lit dans l'ouvrage de Rupert, est trans-

On a publié, à la suite des œuvres de Jean d'Avranches († 1079), une *Expositio divinarum officiorum*, où l'on peut relever de nombreux emprunts au *De ecclesiasticis officiis* d'Amalraire. L'usage de réserver un hostie, à la messe du jeudi saint, est ainsi expliqué :

In Parasceve non fit corpus Domini. quia Christus semetipsum Deo patri pro nobis hostiam obtulit, sed reservatur a quinta feria sacrificium, ut habeant quibus est voluntas communicandi. Sanguis non reservatur ne effundatur : sanctificatur vinum per corpus (1).

L'éditeur note simplement qu'il a tiré cette pièce « *ex veteri ms. Bigotiano* », sans entrer dans plus de détails sur l'âge de ce manuscrit. A. Frantz signale la même composition dans deux manuscrits de Munich, dont l'un au moins est du xiii^e siècle (2). La section relative aux offices de la semaine sainte, avec le passage que nous venons de citer, se trouve dans un recueil de traités liturgiques, provenant de Corbie, dont l'écriture est du xii^e siècle (3). Il est possible qu'elle remonte jusqu'au temps de Jean d'Avranches. Elle ne saurait en tout cas être de beaucoup plus récente.

Nous sommes donc arrivés jusqu'au xiii^e siècle sans avoir entendu aucune protestation. Les quelques auteurs qui ont parlé de la messe des Présanctifiés partagent les idées d'Amalraire sur la consécration du vin. Cependant un grand travail s'accomplissait dans les Écoles. De vigoureux esprits s'appliquaient à préciser jusque dans les moindres détails la doctrine des sacrements. Et l'on était déjà parvenu à des conclusions fermes, qui étaient la condamnation implicite de la théorie amalarienne. La validité de tout sacrement, enseigne-t-on dorénavant est liée à l'exacte observation de la forme prescrite. Et pour l'Eucharistie cette

crité à part, sans indication d'auteur, dans un manuscrit de la première moitié du xiii^e siècle conservé à la bibliothèque Sainte-Geneviève : *Cod.* 167, f. 30v et suiv. Le passage cité ici se lit au f. 46r, col. 2.

(1) *P. L.*, CXLVII, 206.

(2) *Die Messe in deutsche Mittelalter*, 1902, p. 426, note 4.

(3) Paris, Bibl. nat. Lat. 11579, f. 17r. (sans titre) : *Due epdomade passionis significant duo tempora...* etc. Le passage reproduit ci-dessus est au f. 17r, col. 1. — Sur ce *nis.*, cf. D. A. WILMART, *Dictionn. d'archéol. chrét.*, t. III, col. 2957.

forme indispensable n'est autre que la répétition des paroles prononcées par le Sauveur à la dernière Cène : *Ceci est mon corps; ceci est mon sang*. La *Somme des Sentences*, même si elle fut écrite après la mort d'Hugues de Saint-Victor (1141), ne peut être ramenée en-deçà de l'année 1150 (1). Elle énonce avec une parfaite netteté les conditions de la consécration eucharistique (2). Le grand ouvrage de Pierre Lombard († 1160) suivit de près. On y trouve évidemment la même doctrine (3).

Il suffit de citer ces deux grands traités, dont on connaît l'énorme diffusion, pour montrer qu'au milieu du XII^e siècle l'enseignement commun ne pouvait que rejeter toute croyance à une consécration eucharistique par simple contact.

Les autres aspects de la théologie eucharistique étaient pareillement mis en lumière. A la suite de Guillaume de Champeaux († 1121) (4), d'Ernulphe de Rochester († 1124) (5), peut-être même de saint Anselme (1109) (6), on avait souvent rappelé que le communiant recevait le Christ tout entier sous chacune des deux espèces. Dès lors, pourquoi ne pas s'en tenir à la distribu-

(1) Parmi les nombreux manuscrits des *Sentences* remontant au XII^e siècle, M. Grabmann en cite un (Munich, *Lat.* 13160) qui est déjà mentionné dans un catalogue (Munich, *Lat.* 13002, f. 6r) écrit en 1158 au monastère de Kleinprüfening, en Bavière. (MARTIN GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, 1911, p. 296).

(2) *Summa Sententiarum*, tract., VI, c. 4 (*De forma eucharistiae*); *P. L.* CLXXVI, 140-141. — Avant que la notion technique de la forme sacramentelle ne fut devenue courante, de nombreux auteurs avaient insisté sur la nécessité absolue de répéter les paroles de l'institution pour consacrer l'eucharistie. Odon de Cambrai († 1123), par exemple, s'exprime catégoriquement à ce sujet : « *Haec quotiescumque...* Nam sine hac memoria non conficimus dominici corporis et sanguinis sacramenta. Tolle verba Christi, non fiunt sacramenta Christi. Vis fieri Christi corpus et sanguineum, appone Christi sermonem, etc. (*Expositio in canonem missae*. Dist. III; *P. L.*, CLX, 1063).

(3) *Sententiarum*, L. IV, Dist. VIII, n. 3; *P. L.*, CXCLII, 856.

(4) Dans un fragment cité par Mabillon (*Praefationes in Acta SS. Ord. Ben.*, s. III, n. 73, Venise, 1740, p. 416; *P. L.*, CLXIII, 1039-1040) : *Tamen sciendum quod qui alteram speciem accipit, totum Christum accipit. Non enim accipitur Christus membratim vel paullatim, sed totus vel in utraque specie vel in altera, etc.*

(5) *Epist. ad Lambertum*, dans le *Spicilegium* de Dom d'ACHERY, *nova ed.*, t. III, Paris, 1723, p. 473.

(6) *Epist. CVII, De corpore et sanguine Domini*; *P. L.*, CXLIX, 255. Mais l'authenticité de ce document nous paraît fort douteuse.

tion du pain ? C'est ce que réclame le cardinal Robert Pullen († 1147). Ceux qui hésitent à adopter cette méthode, ajoute-t-il, peuvent avoir une foi exacte, mais ils n'en font pas preuve, puisqu'ils semblent penser que les deux éléments sont nécessaires à une communion complète (1).

Si l'on autorise la communion sous une seule espèce, il n'y a pas lieu de se préoccuper d'avoir du précieux sang pour la communion du vendredi saint. Raison de plus pour écarter sans hésitations les théories, désormais inutiles, d'Amalaire ou de Bernold de Constance. Robert Paululus, prêtre d'Amiens, écrivait, vers la fin du XII^e siècle, dans un milieu où la coutume de ne plus distribuer, à la messe des Présanctifiés, que l'espèce du pain était déjà en vigueur. Il la justifie en expliquant qu'on reçoit également, dans la seule hostie, le corps et le sang du Sauveur. La raison du nouvel usage, déclare-t-il, est qu'il y aurait péril à réserver le vin consacré du jeudi au vendredi saint. Il n'a donc pas l'idée qu'il pourrait suffire, à l'office des Présanctifiés, de consacrer par l'immixtion d'une parcelle d'hostie la quantité de vin nécessaire pour la communion (2). Robert parle aussi de la fameuse « messe apostolique » (3). Mais il ne croit pas que les Apôtres se soient jamais bornés à réciter sur le pain et le vin la seule oraison dominicale. Ils prononçaient auparavant les formules consécatoires transmises par le Sauveur : *Apostoli missam auxerunt, dum super panem et vinum verba quae Dominus dixerat et orationem dominicam dixerunt* (4).

Jean Beleth, vers la même époque, réfute directement la croyance à la consécration par contact. Il accepte la phrase *Sanctificatur...*, mais il l'interprète en faisant une distinction que les progrès de la terminologie vont rendre classique. *Sanctifier*, explique-t-il, n'est pas synonyme de consacrer. D'ailleurs, si le vin ou l'eau étaient consacrés par le simple contact des saintes espèces, cette transformation s'opèrerait sur l'eau et le

(1) ROBERTUS PULLUS, *Sententiarum*, L. VIII, c. 3; P. L., CLXXXVI, 964.

(2) *De caeremoniis, sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis*, L. II, c. 11; P. L., CLXXVI, 417. Sur l'attribution de cet ouvrage à Robert Paululus, Cf. B. HACRÉAU, *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, nouv. éd., Paris, 1886, p. 204.

(3) Cf. ci-dessus, p. 38.

(4) *Loc. cit.*, col. 416.

vin des ablutions versées dans le calice après la communion, et la purification du calice deviendrait ainsi impossible. Il faut donc renoncer à croire, quoi qu'en disent certains auteurs, que le vin du calice, à la messe des Présanctifiés, soit changé au sang du Christ :

Si quis autem roget, num istud vinum, quod eo die (= *le vendredi saint*) in communione sumitur, ex dominici corporis contactu consecratur, quamvis complurium scripta illud asserere videantur, nos tamen, veritatem magis sequentes et ea quae sancti Patres tradiderunt, dicimus vinum illud omnino non esse consecratum ex illo contactu, sed sanctificatum. Est enim differentia inter consecratum et sanctificatum. Consecratum dicitur quod in consecratione, ut ita dicam, transsubstantiatur. Sanctificatum vero est quod per verborum significationem efficitur sanctum sine aliqua transsubstantiatione, ut aqua lustralis, quam ideo benedictam dicimus. Rursus sanctificatum dicitur quod tactu rei sanctificatae magis efficitur reverendum. Si autem diceretur quod solo contactu vinum vel aqua consecraretur, magna profecto inde sequeretur rerum perturbatio et confusio. Sic enim contingeret calicem non posse lavari... (1).

Néanmoins quelques écrivains continuent à s'approprier les expressions d'Amalraire, sans indiquer aucunement qu'ils entendent autrement que lui la formule *Sanctificatur*... Ils n'éprouvent pas le besoin de corriger le vieux liturgiste en distinguant, comme Jean Belet, la double interprétation qu'on peut donner du verbe *sanctifier*. Les livres liturgiques que nous examinerons plus loin nous montreront combien fut persistante l'influence d'Amalraire dans les provinces méridionales de l'empire germanique. Le mystérieux Honorius d'Autun, qui vivait dans la région de Ratisbonne vers le milieu du xii^e siècle, se rattache à la même tradition. Il décrit ainsi le rite de la commixtion à la messe des Présanctifiés :

Corpus Domini cum calice, vino non consecrato, profertur ; calix feria quarta consumptus est finis veteris legis. Vinum non consecratum per sanctificatum panem sanctificatur (2).

(1) *Rationale divinatorum officiorum*, c. 99 ; P. L., CCLII, 104.

(2) *Sacramentarium*, c. II ; P. L., CLXXII, 747. De nombreux travaux ont été consacrés, depuis une vingtaine d'années, à l'énigmatique personnalité d'Honorius. On en trouvera le résumé, avec les indications bibliographiques, dans l'article de M. Amann, *Dictionnaire de théologie cath.*, t. VII, col. 139-158.

La phrase sur la signification symbolique du calice du jeudi saint est presque littéralement empruntée à Amalaire (1). Ce détail nous assure qu'Honorius dépend ici directement du *Liber officialis*, dont il accepte la doctrine.

La même inspiration se manifeste dans un questionnaire sur divers rites de l'année liturgique, dont nous n'avons pu identifier l'auteur. Des deux manuscrits où nous l'avons trouvé, le plus ancien appartient au XIII^e siècle. Mais ce n'est probablement qu'une copie assez tardive. Par son contenu, cet opuscule fait penser à la compilation du Pseudo-Alcuin :

Quare in Parasceve *Pax Domini* non dicitur? Ideo quod non sequitur oscula circumstantium. Posito corpore Domini et vino non consecrato in altari, dicit sacerdos orationem dominicam et sequentia eius usque *Per omnia secula seculorum*. Hoc peracto, sumit de corpore Christi et ponit in calice silendo. Sanctificatur enim vinum non consecratum per sanctificatum panem. Postea communicant omnes (2).

D'après Hittorp, qui n'indique pas l'ouvrage où il a puisé ce renseignement, le célèbre professeur de Paris, Pierre le Chantre († 1197) aurait cru lui aussi à la consécration par contact. Il fallait, disait-il, pratiquer l'immixtion, *ut contactu dominici corporis integra fiat communio* (3).

Nous arrivons ainsi à l'époque où les résultats de la réflexion et de la critique théologiques sont recueillis et distribués dans de vastes ouvrages synthétiques, qui alimenteront désormais les spéculations des théologiens. La doctrine de l'Eucharistie avait été élucidée avec une trop parfaite précision pour que toute croyance à une consécration par simple contact ou mélange n'ait pas été bannie de ces œuvres classiques. La terminologie technique adoptée par les Écoles ratifiera la distinction établie jadis par Jean Beleth entre les mots *sanctifier* et *consacrer*. Ce dernier seul restera synonyme du verbe désormais usuel *transsubstantiare*. Si nombre de livres liturgiques répètent encore, comme nous le verrons au prochain chapitre, la glose amala-

(1) Cf. ci-dessus, p. 34, note 1. Voir aussi p. 38, note 4.

(2) Bibliothèque vaticane, *Cod. Ottob. lat.* 746, f. 211r-211v. Même texte dans un manuscrit de Metz, le *Cod.* 608 (non folié), dont l'écriture est du début du XIV^e siècle.

(3) HITTORP, *De divinis cathol. Ecclesiae officiis*, Paris, 1640, col. 1447.

rienne *Sanctificatur...*, les esprits façonnés à la discipline scolastique n'auront aucune peine à l'entendre dans un sens parfaitement orthodoxe. Voici l'explication que donne Sicard de Crémone ((† 1215), dans les premières années du XIII^e siècle :

Similiter et tertiam portionem in calicem mittens non dicat : *Haec sacrosancta commixtio corporis et sanguinis. Non enim sanguis adest. Unde quaeritur si ex contactu vinum consecratur? Respondeo non consecrari sed sanctificari. Est enim differentia inter consecratum et sanctificatum. Consecrare est consecratione transsubstantiare. Similiter accipitur sanctificare, sed laxè. Sanctificari est ex tactu sacrae rei reverendum effici (1).*

Guillaume d'Auxerre († vers 1230) parle de la communion du prêtre, le vendredi saint, en termes qui ne trahissent aucun doute : c'est sous la seule espèce du pain que le célébrant participe à l'Eucharistie :

... sed quia tamen semper indigenus communione et semper tempus est communicandi, ipsum corpus recipit sacerdos in tertia parte hostie vel in hostia integra a die antecedente reservata (2).

Le vin ordinaire, dit le cardinal Jacques de Vitry († 1240), qui est mis en contact avec les saintes espèces, reçoit une sorte de sanctification qui diffère essentiellement de la consécration véritable. Le cas est le même, qu'il s'agisse du vin de la messe des Présanctifiés, dans lequel on plonge un fragment d'hostie, ou du vin des ablutions, qu'on verse dans le calice, aux messes ordinaires, après la communion du prêtre, et qui se mélange aux quelques gouttes de précieux sang demeurées au fond du vase sacré. Ceux qui prétendent que le vin du calice est changé au sang du Christ, le vendredi saint, par le contact de l'hostie, commettent une imposture :

Unde quando sacerdos iterum debet celebrare, debet ablu-tionem diligenter conservare et accipere post secundam communionem. Non enim dicimus quod ex tactu sanguinis vinum ablu-tionis convertatur in sanguinem, sed remanet purum vinum, licet ex contactu sanctae rei sit sanctificatum, sicut aqua fluminis aquae benedictae commixta dicitur sanctificari. Mentiuntur

(1) *Mitræ*, l. VI, ch. 13; P. L., CCXIII, 321.

(2) *Summa de officiis ecclesiasticis edita a magistro Guillermo Antisiodorensi*, dans le Cod. 41 de la bibliothèque de Besançon (XV^e s.), f. 50r.

ergo qui dicunt quod in die Parasceves corpus Christi ex contactu mutat vinum in sanguinem. Illo enim die corpus, sed non sanguis, sumitur : neutrum autem conficitur, eo quod die illo in veritate immolata fuit hostia et ideo non immolatur in figura (1).

Sans traiter la question *ex professo*, Albert le Grand nous laisse entendre clairement ce qu'il pense de l'immixtion du vendredi saint. Ce jour là, dit-il, l'Église ne consacre ni le corps ni le sang du Sauveur :

...dicendum quod Ecclesiae consuetudo non est illo die corpus Domini vel sanguinem conficere, sed potius reservatum corpus in pyxide, confectum in die caenae, Ecclesia in Parasceve in calicem in quo est vinum immittit. Et sic sacerdos sumit de calice, sed nulli sumendum porrigit... Et hoc significat Ecclesia illo die : et ideo nec conficit, nec porrigit illo die corpus vel sanguinem ad sumptionem alicuius (2).

S'il n'y a pas consécration de précieux sang, le vendredi saint, c'est donc que le vin du calice continue à n'être que du vin ordinaire après qu'on y a plongé une parcelle de l'hostie consacrée.

Saint Bonaventure s'en prend directement aux partisans de la théorie amalarienne :

Quod quaeritur de sanguine : quare non reservatur (in die Veneris sancta)? Aliqui dicunt quod non oportet, quia vinum quod sacerdos ponit in calicem, per appositionem corporis consecratur. Sed illud non potest habere veritatem, sicut probari potest de facili, quia nullo modo fit transsubstantiatio sine verbo (3).

Nous avons vu plus haut que Guillaume Durand († 1296) avait fait siennes les explications d'Innocent III sur le mélange du vin consacré et du vin ordinaire (4). Pour la messe des Présanctifiés, il est en parfaite conformité de doctrine avec Jean Beleth et

(1) Iac. DE VITRIACO, *Libri duo, quorum prior Orientalis, sive Hierosolymitanae, alter Occidentalis historiae nomine inscribitur*, l. II, ch. 38 : *De sacramento altaris sive Eucharistiae subtilis et scholastica tractatio*, Douai, 1597, p. 427.

(2) *De Eucharistia*, Dist. III, Tract. II, c. 4 ; éd. Vivès, *Opera omnia*, t. XXXVIII, Paris, 1899, p. 296.

(3) *Sententiarum*, l. IV, dist. XII, pars II, dub. II, dans les *Opera omnia*, Quaracchi, 1889, p. 299.

(4) *Cf. Revue*, II, 1922, p. 443.

Sicard de Crémone, auxquels il emprunte plusieurs expressions. Il réfute en outre, pour la seconde fois, dans son ouvrage, la théorie de la « messe apostolique » :

Sed numquid vinum, quod in die Parasceves cum dominico corpore servato sumitur, in altari consecratur et sanguis Christi efficitur per immissionem ipsius corporis in calicem et per eius tactum? Super hoc dicunt quidam quod per dominicam orationem, quae tunc dicitur, fit consecratio sive commutatio vini in sanguinem. Nam Gregorius, assignans causam quare dominica oratio in die illa a sacerdote dicatur (1), dicit quod in primitiva ecclesia Apostoli sola dominica oratione utebantur in consecratione. Nos tamen hoc non dicimus quia, si hoc iam esset, non esset necesse corpus Domini ad diem illum servari. Praeterea, ex his quae in canone dominicam orationem praecedunt, satis patet quod ad prolationem ipsius orationis transsubstantiatio non fit, et nullo tempore missa fuit celebrata sine verbis illis : *Hoc est corpus meum, etc.*, quae sola in principio nascentis ecclesiae proferebantur, ad conficiendum ab Apostolis, qui postmodum orationem dominicam superaddiderunt...

Dicimus ergo illud : hoc non consecrari sed sanctificari. Differt autem inter haec : nam consecratio est consecratione transsubstantiare ; sanctificari est ex contactu seu administratione sacrae rei reverendum et sanctum effici, ut patet in aqua benedicta, cui alia admiscetur. Item sanctificatum dicitur quod a tactu rei sanctificatae efficitur magis reverendum. Si enim diceretur quod solo contactu vinum et aqua consecrantur, magnum inconveniens sequeretur. Nam sic contingeret calicem non posse lavari et millia mille panum a tactu unius hostiae sine verbis posse consecrari, et quod si gutta aquae benedictae in stagnum vel puteum funderetur, aqua illa benedicta perpetuo remaneret, et alia plura (2).

G. Durand, S. Bonaventure et Jacques de Vitry insinuent que la théorie de la consécration par contact avait encore des partisans. Nous verrons, en effet, que des rubricistes la professèrent, malgré les réfutations que nous venons de lire, bien après le XIII^e siècle. On trouve un pareil témoignage sur la persistance de la tradition amalarienne dans un commentaire liturgique que

(1) S. Grégoire ne parle pas spécialement de la messe du vendredi saint.

(2) *Rationale seu Enchiridion divinorum officiorum*, L. VI, c. 75, n. 11-12, Lyon, 1574, t. II, f. 342v-343r. Cf. c. 77, n. 26, *ibid.*, f. 349r.

j'ai rencontré dans un manuscrit du XIII^e siècle et dont je ne connais pas l'auteur. Il y a, entre ce traité et l'ouvrage de Guillaume Durand, de nombreux points de contact, sur l'origine desquels je ne voudrais pas me prononcer avant d'avoir revu le manuscrit. Voici la description de la messe des Présanctifiées :

Post salutationem crucis, corpus Domini priori die reservatum defertur et ponitur super altare cum calice habente vinum aquae mixtum non sanctificatum, quasi ipso facto dicatur : Hoc est illud corpus de quo hodie profluxit sanguis et aqua (1), vel, ut simplicius dicamus, idcirco sanguinem non reservamus in calice, sed tantum corpus, quia quod sub sicca specie est securius servatur quam quod sub liquida.

Dubium est autem apud doctores utrum ad impositionem corporis in calicem vinum in sanguinem commutetur. Scriptum quidem reperitur quod non sanctificatum per sanctificatum sanctificetur, sed quod commutetur non invenitur. Amilarius tamen dicit quod per dominicam orationem fiat consecratio seu commutatio vini in sanguinem et hoc comprobatur auctoritas beati Gregorii qui assignans causam quare instituerit quod dominica oratio in missa a sacerdote diceretur, dicit quod in primitiva ecclesia apostoli sola dominica oratione utebantur in consecratione et ita non tantum ad haec verba, scilicet *Hoc est corpus meum*, et *Hic est sanguis meus*, fit transsubstantiatio, sed etiam per dominicam orationem, et ita hodierna die facimus ex parte consuetudinis apostolorum (2).

Certains docteurs attribuent donc à l'immixtion de l'hostie le pouvoir de consacrer le calice. Notre auteur répugne à admettre cette doctrine. Mais il semble bien croire, à la suite d'Amalraire et sur l'autorité de saint Grégoire, que le vin est consacré par la récitation de l'oraison dominicale.

A côté, ou au-dessous, de la doctrine enseignée dans les Écoles, il y avait donc encore place pour la tradition qui se recommandait d'Amalraire. Celle-ci était enracinée dans la

(1) Cf. G. DURAND, *l. c.*, f. 349r. Nous retrouverons cette idée dans un *Ordo* romain du XIII^e siècle favorable à la consécration par contact. Dans cet *Ordo* le symbolisme suggéré ici prendra tout son sens.

(2) Bibliothèque Vaticane, *Cod. Palat.*, 619, f. 43v. Ce ms. est un recueil de pièces variées, dont un grand nombre se rapportent à la liturgie. Il a peut-être été composé dans la région de Trèves. Cf. H. STEVENSON et I. B. DE ROSS, *Codices Palatini latini Bibliothecae vaticanae*, t. I, p. 222-224.

croyance populaire et de nombreux livres liturgiques continuaient à l'affirmer. De longues années s'écouleront avant que tous les esprits aient tiré les conclusions naturelles des principes formulés par les maîtres de la scolastique, sur la « forme » unique et nécessaire de la consécration eucharistique.

Nous devons, en terminant, dire quelques mots d'une autre circonstance où la théorie de la consécration par contact pouvait trouver son application. Un ami de saint Bernard, Guy, abbé des Trois-Fontaines, au diocèse de Châlons, fut un jour victime d'une distraction, en célébrant la messe. Au moment de communier, il s'aperçut que le calice sur lequel il avait prononcé les paroles de la consécration ne contenait que de l'eau. Comment réparer cette négligence ? S'inspirant sans doute du rituel du vendredi saint, Guy ajouta aussitôt le vin nécessaire et, pour le consacrer, il se contenta de plonger dans le calice une parcelle de la sainte hostie. Mais il n'était pas certain d'avoir agi comme il convenait et il s'ouvrit de ses inquiétudes dans une lettre à saint Bernard. Celui-ci, dans sa réponse, apaise les troubles de son ami. Il loue le procédé employé par Guy et déclare qu'on n'aurait su mieux faire. Pour lui, si pareil accident lui arrivait, ou bien il ferait comme l'abbé des Trois-Fontaines, ou bien il reprendrait la récitation du Canon aux paroles *Simili modo*, un peu avant la formule de la consécration. Par le contact du corps sacré, le vin est devenu sacré lui aussi, bien qu'il n'ait pas été changé au sang du Christ par une consécration spéciale et solennelle :

Deinde quod comperta, sero licet, negligentia, vinum fudisti in calicem super hostiae sacratae particulam, laudamus nec sub tanto articulo melius fieri potuisse putamus, arbitantes liquorem, etsi non ex consecratione propria atque solemniter in sanguinem Christi mutatum, sacrum tamen fuisse ex contactu corporis sacri...

Ego autem, pro meo fatuo sensu, si mihi idem contigisset, vellem ad remedium mali unum e duobus egisse : aut ipsum quod fecisti, aut certe ab illo loco ubi dicitur « *Simili modo postquam caenatum est* », verba sancta iterasse et sic complese quod restabat de sacrificio (1).

A partir de la fin du XII^e siècle, les théologiens revinrent fré-

(1) S. BERNARD, *Epist.* 69; *P. L.*, CLXXXV, 181.

quemment sur cette question. Ils en firent un de ces « cas » classiques, dont la solution découle, par voie de conséquence logique, de principes antérieurement posés. Ils ne purent qu'être unanimes à déclarer obligatoire la réitération des paroles sacramentelles. L'expédient employé par l'abbé Guy et approuvé par saint Bernard n'était donc pas appelé à jouir d'un grand crédit. Les traces de sa survivance sont rares et disparaissent avec le XIII^e siècle.

Le cardinal Lothaire, qui allait bientôt devenir le pape Innocent III, constate que les deux solutions admises par saint Bernard ont l'une et l'autre leurs partisans. Quant à lui, il estime qu'on doit s'en tenir à la plus sûre, c'est à dire évidemment qu'il faut répéter les paroles de la consécration :

Quid ergo faciendum est sacerdoti qui post consecrationem vinum comperiat praetermissum? Dicunt aliqui quod vinum apponere debet et super illud solummodo consecrationem repetere. Alii quod, apposito vino, panem consecratum sicut in die Parasceves debet immittere, sicque sumere sacrificium. Ego vero semper in dubiis quod tutius est iudico praeferendum (1).

On est surpris que le procédé de la simple immixtion ne soit pas plus nettement écarté, alors que dans le même traité, toute vertu consécra-trice est déniée, comme nous l'avons vu (2), au mélange de précieux sang et de vin ordinaire. Il est possible que le cardinal Lothaire ait connu la lettre de saint Bernard et ait été impressionné par l'approbation donnée à l'abbé des Trois-Fontaines.

Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (1228-1249), est plus formel. En pareil cas, dit-il, il faut consacrer le vin en réitérant les paroles de la consécration :

Si vero sacerdos percipiat post verba consecrationis sanguinis Christi... solam aquam in calice fuisse positam et non vinum, debet aquam deponere in pissinam, ut dictum est, et vinum cum aqua reponere, et verba consecrationis sanguinis resumere et sanguinem consecrare et sic missam perficere (3).

(1) *De sacro altaris mysterio*, L. IV, c. 24, P. L., CCXVII, 873.

(2) *Cf. Revue*, II, 1922, p. 442.

(3) *De septem sacramentis libellus*, c. 13 (*De periculis et defectibus circa hoc sacramentum*), éd. de Lyon 1567, f. 33v.

Saint Thomas reprend presque textuellement les mêmes paroles :

Si vero percipiat (sacerdos) post verba consecrationis quod vinum non fuerit positum in calice, si quidem percipiat ante sumptionem corporis, debet, deposita aqua si ibi fuerit, impo-
nere vinum cum aqua et resumere a verbis consecrationis san-
guinis (1).

Tous les maîtres de la scolastique répètent le même enseigne-
ment. Ils ne font que tirer la conséquence immédiate du principe
si souvent énoncé : pas de sacrement si on n'observe la forme
instituée par le Christ, c'est à dire, en l'espèce, si le prêtre ne
prononce les paroles de la dernière Cène : *Ceci est mon corps...*
Ceci est mon sang.

Il est vrai que la lettre de saint Bernard continua parfois à
inspirer les rubricistes. A la fin d'un missel du XIII^e siècle, prove-
nant de l'abbaye cistercienne de Vauclair, au diocèse de Laon,
une main contemporaine a écrit sur un feuillet de garde (f. 105)
une sorte de directoire, où sont passées en revue les fautes d'inad-
vertance que l'on peut commettre en célébrant la messe : *De
negligentiis quae fiunt circa altare...* L'auteur, se référant à saint
Bernard, prévoit le cas où l'on s'apercevrait, après la consé-
cration, que le calice est vide. Pour réparer une telle omission,
il faut, dit-il, verser du vin et de l'eau dans le calice, comme à
la messe du vendredi saint, y plonger un fragment de pain
consacré et communier ensuite. Il n'est pas question de répéter
les formules de consécration, ce qui semble bien indiquer qu'on
attribue au contact de l'hostie une vertu consécra-trice suffisante :

Item B. Bernardus de eodem... Et si, quod absit, omnino
utrumque (= vinum et aquam) neglexerit, sciat se graviter deli-
quisse. Sed nos de divino auxilio presumentes, iubemus vinum
et aquam, sicut in Parasceve, in calice mittere atque in eum
eo more panem sacramentum intingere et sumere, et unum peni-
teat annum (2),

Mais ce texte apparaît comme exceptionnel. La tradition devait
se fixer dans un tout autre sens. On se conforma de plus en plus,

(1) *Summa theol.*, P. III, Q. LXXXIV, art. VI, ad quart.

(2) Bibliothèque de Laon, *Cod.* 229, f. 105v (fin du morceau).

pour la rédaction des *Remedia missae* à l'enseignement commun des théologiens. Non seulement on prescrivit, pour le cas spécial qui avait embarrassé Guy des Trois-Fontaines, de renouveler les paroles de la consécration sur le vin nouvellement versé dans le calice, mais encore on eut soin de déclarer que la simple immixtion de l'hostie ne consacre pas le vin. Cette observation supplémentaire semble dirigée contre les partisans de la solution exposée dans le missel de Vauclair. Le missel de Bayeux, imprimé à Rouen en 1484, par Martin Morin, la formule ainsi :

...Non est etiam consecratum vinum per immissionem partis hostie consecrate, quod facit ecclesia feria sexta ante pascha (1).

Cette même phrase avec d'insignifiantes variantes, se lit dans un assez grand nombre de missels du xv^e ou du début du xvi^e siècle : missel d'Angers, imprimé à Rouen en 1489 (2); missel de Laon, imprimé à Paris en 1491 (3); missel du Mans, imprimé à Paris en 1494 (4); missel d'Auxerre imprimé à Paris vers la même époque (5); missel de Liège, imprimé à Paris en 1515 (6), etc.

De par ailleurs, ces mêmes missels, à la messe du vendredi saint, ne sont pas favorables à la théorie amalarienne. Nous les retrouverons plus loin.

(A suivre)

Michel ANDRIEU.

(1) Non folié; les *Remedia missae* sont placés au commencement du missel. Pour les missels imprimés que nous citerons au cours de la présente étude, nous nous bornerons à donner la date et le lieu d'impression. On trouvera dans le répertoire de W. H. J. WEALE (*Catalogus missalium ritus latini ab anno MCCCCLXXV impressorum*, Londres, 1886) l'indication des divers dépôts où sont conservés les exemplaires connus de l'édition citée. Voir aussi, pour les incunables, le *Repertorium bibliographicum* de L. HAIN, 4 vol., Stuttgart, 1826-1832, et le *Supplement to Hain's Repert. bibliogr.*, de W. A. COPINGER, 2 vol. Londres, 1895-1902. Quand nous n'aurons pu reconnaître l'origine d'un de ces anciens livres, nous indiquerons la bibliothèque où nous l'avons consulté.

(2) Non folié; à la suite du canon de la messe.

(3) Pages non numérotées, placées avant l'*Ordo missae*, au milieu du volume.

(4) Fin du vol., f. h. 16v.

(5) Bibl. Sainte-Geneviève BB, 140; à la fin du vol., pages non numérotées.

(6) F. 48r. col. 2.

LA CONCEPTION DU SALUT

D'APRÈS LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES

Le christianisme est une religion de salut ; il offre à ses adeptes de les arracher au mal pour les faire passer à un état de bonheur sans fin dans un monde renouvelé : cette idée anime tout le Nouveau Testament, après avoir été un des thèmes les plus féconds de l'Ancien. La prédication du Christ et de ses apôtres est un évangile de salut ; l'œuvre de Jésus est une œuvre de salut ; son nom seul, dans l'esprit de ses disciples, est déjà tout un programme d'action salutaire. Accepter l'Évangile, c'est recevoir le salut ; le refuser, c'est périr. Mais ce terme de salut, auquel nous attachons un sens théologique très défini, est bien loin d'avoir toujours dans la Bible une signification aussi compréhensive et aussi précise. Si l'on avait demandé à un hébreu du temps de Moïse, ou à un captif de Babylone, comment il entendait le salut, il se serait probablement contenté de répondre qu'il comptait sur Jahweh et sa justice pour procurer le salut d'Israël et assurer son avenir. Dans le Nouveau Testament, où cette idée biblique de salut atteint son plein développement, nous ne la trouvons pas exposée comme dans un manuel de théologie. Et il ne faut pas s'en plaindre ; car si les vérités religieuses s'y présentaient classées comme les curiosités d'un musée ou les idées de la philosophie abstraite, au lieu de s'offrir à nous dans la vie même du christianisme primitif, jamais elles n'auraient eu sur l'humanité l'action prestigieuse que nous constatons. Or, c'est précisément parce que le Nouveau Testament nous montre la vie et l'action du salut chrétien dans leur réalité concrète, que cette idée de salut apparaît sous les formes les plus variées, aussi variées que les influences qui ont donné lieu à la composition du Nouveau Testament. En le lisant, on peut, en quelque sorte, suivre les variations de cette idée, depuis la notion de simple guérison corporelle, jusqu'à celle de Jésus sauveur du monde. Ces variations, il y aurait quelque chose de puéril à les nier, ou à chercher à

établir entre elles une égalité géométrique. Aussi, lorsqu'il a fallu traduire la conception du salut en des formules synthétiques officielles, pour les opposer à des négations dissolvantes du sens chrétien, les conciles ont-ils réuni des éléments dispersés dans le Nouveau Testament, et les théologiens ont-ils systématisé, parfois au prix de bien des efforts, ces aspects si variés de la grande action salvifique de Dieu. On peut donc rechercher comment, au regard de l'historien, chacun des livres du Nouveau Testament présente ce point essentiel du christianisme. Dans cet article nous exposerons la conception du salut d'après les évangiles synoptiques.

Nous ne nous placerons point sur le terrain de la spéculation théologique pour examiner comment les passages de nos trois premiers évangiles cadrent avec des systèmes, ni par quelle suite d'opérations ils aboutissent à des vérités d'école. Nous voudrions, au contraire, en lisant l'évangile, pouvoir nous mêler à la foule des premiers chrétiens, entendre l'enseignement qui leur était donné, juger de leurs sentiments, sentir leurs espérances, leur idéal, voir comment ils comprenaient le Christ et le salut apporté par lui. Après ce contact direct avec la foi du Christianisme primitif, il nous faudra remonter à Jésus lui-même et rechercher comment cette foi se rattache à son action et à son œuvre. Cette méthode est imposée par le caractère littéraire de nos premiers évangiles et les besoins de la critique. Pour nous y conformer, nous ferons donc en premier lieu un tableau du salut d'après les synoptiques, nous examinerons en second lieu les origines et la valeur religieuse de ce tableau. La première partie sera la réponse de l'Église naissante et de la foi à ces questions : qu'est-ce que le salut chrétien, comment se réalise-t-il ? La seconde partie sera la réponse de l'histoire à cette autre question : quelles sont les origines du salut chrétien et quelle en est la signification religieuse ?

♦♦

Être sauvé, dans les synoptiques, c'est avoir part au royaume de Dieu, annoncé et préparé par Jésus. Nature de ce royaume, conditions pour y être admis, rôle de Jésus dans son établissement, tels sont les points sur lesquels on voudra être fixé pour comprendre la valeur de ce salut.

Le thème principal de la bonne nouvelle apportée par Jésus est l'arrivée du règne ou du royaume de Dieu : « Les temps sont révolus et le royaume de Dieu est proche; repentez-vous et croyez à l'évangile (1) ». Cet événement va combler l'espérance des bons : c'est la lumière qui se lève pour Israël et pour ceux qu'enveloppe une ombre de mort, c'est la gloire entrevue par Isaïe (2). Mais il est gros de menaces pour les pécheurs. Jean-Baptiste lance à leur adresse des invectives dans le style des prophètes de l'Ancien Testament : « Races de vipères, qui vous a appris à fuir la colère qui vient? Faites donc de dignes fruits de pénitence... Déjà la cognée est à la racine des arbres : tout arbre qui ne porte pas de bons fruits sera coupé et jeté au feu » (3). Ce règne de Dieu revêt deux aspects, ou présente deux phases, l'une terrestre, l'autre transcendante ou eschatologique. Nous exposerons d'abord la phase transcendante.

Le royaume de Dieu doit s'ouvrir par la « parousie », c'est-à-dire la venue du Fils de l'homme « dans les nuées avec beaucoup de puissance et de gloire » (4); Jésus viendra « dans la gloire de son Père, avec les anges saints » (5). Il donnera aux anges mission de rassembler les élus « des quatre vents, de l'extrémité de la terre jusqu'à l'extrémité du ciel » (6). Le royaume se composera des élus de Jésus, c'est-à-dire de ceux que le Seigneur aura choisis (7).

(1) Mc. I, 15; cf. Mt. IV, 17. (2) Mt. IV, 15-16; Is. VIII, 23-IX, 1. (3) Mt. III, 7-10. (4) Mc. XIII, 26. Dans l'Ancien Testament une nuée voilait la Divinité et était le signe de sa présence. Le Seigneur venait dans une nuée. Cf. Ex. XXXIV, 5; Num. XI, 21. Dans la conception juive, la nuée marquait la séparation entre la sphère terrestre et la sphère céleste. Il fallait passer dans cette nuée pour franchir la porte du ciel. Cf. Act. I, 9-11; II Pet. I, 17-18. Art. *Cloud* dans *Hastings' Dict. of Christ and the Gospels*, t. I, p. 339. (5) Mc. VIII, 38. (6) Mc. XIII, 27. Au lieu de la leçon difficile de Mc : ἀπ' ἀκροῦ γῆς ἕως ἀκροῦ οὐρανοῦ, Mt. donne ἀπ' ἀκρων οὐρανῶν ἕως ἀκρων γῆς, XXIV, 31, texte qui se rapproche davantage de Dr. XXX, 4, d'où le passage est tiré. Cf. Ps. CVI, 47; II, Macc. II, 7. Rassembler les élus des quatre points de l'horizon, ou d'une extrémité du ciel à l'autre, c'était, dans la conception du judaïsme, réunir dans le royaume d'Israël les Juifs dispersés dans le monde entier. Dans le Nouveau Testament ces expressions ont une portée beaucoup plus large, car le royaume de Jésus n'est pas réservé aux seuls Juifs. Rien ne fera obstacle à la puissance de Dieu, et ses élus, en quelque région de la terre qu'ils se trouvent, morts ou vivants, seront rassemblés. Cf. LAGRANGE, *Evangile selon saint Marc*, p. 323; KLOSTERMANN, *Die Evangelien*, p. 115, dans *Handbuch zum Neuen Testament* de LIETZMANN. (7) Mc. XIII, 20; Cf. DEUT. XXX, 4; ZAC. II, 6.

Comme prélude à l'établissement de ce royaume aura lieu le jugement. Sur l'ordre du Fils de Dieu, les anges enlèveront du royaume (1) tous les scandales, et ceux qui commettent l'iniquité, et il les jetteront dans la fournaise ardente : c'est là qu'il y aura des pleurs et des grincements de dents » (2). A l'apparition du Fils de l'homme, « toutes les tribus de la terre se frapperont la poitrine » (3), et tous les hommes seront conviés au jugement. Le Fils de l'homme, assis « sur le trône de sa gloire » opérera la séparation des « brebis et des boucs » (4); il se fondera sur les œuvres de miséricorde envers les disciples, « envers les plus petits de ses frères » (5), sur l'attitude que chacun aura prise à son égard, en acceptant ou en refusant l'Évangile : « Celui qui aura rougi de moi et de mes paroles, au milieu de cette génération adultère et pécheresse, le Fils de l'homme aussi rougira de lui, lorsqu'il viendra dans la gloire de son Père, avec les anges saints » (6). Ainsi le Fils de l'homme rendra à chacun selon ses œuvres (7), et les élus, « les bénis du Père », prendront possession du royaume préparé pour eux dès l'origine du monde; (8) ils auront la vie éternelle, tandis que les non élus, les réprouvés, iront à l'éternel supplice (9).

Les circonstances qui accompagneront l'avènement du Fils de l'homme nous transportent dans un monde nouveau, échappant aux lois physiques de notre monde actuel. Alors s'accomplira, en effet, un renouvellement des choses que l'évangile selon saint Matthieu rend par un mot plein d'obscurité : *παραγγεμισία* (10). Ce mot semble devoir s'entendre, moins d'un bouleversement cosmique, à la suite duquel aurait lieu comme une seconde création, que d'un nouvel état de choses dont la nature et l'origine ne sont pas précisées. C'est la nouvelle terre d'Isaïe (11), ce n'est pas forcément la restauration du monde après sa destruction par le feu comme dans Philon (12); Jésus s'est probablement servi d'un

(1) Remarquons ici les deux phases du royaume. Le jugement ouvre la phase céleste. (2) Mt. XIII, 41-42. (3) Mt. XXIV, 30. (4) Mt. XXIV, 31. (5) Mt. XXIV, 40. (6) Mc. VIII, 38. (7) Mt. XVI, 28. (8) Mt. XXIV, 34-46. (9) Mt. VII, 23; XXV, 41. (10) Mt. XIX, 28; cf. Tit. III, 5. (11) Is. LXV, 17; LXVI, 22. (12) *De Mundo*, XV. Cf. *Enoch*, ch. XCI, 16; *Sibyll.* II, 206; *Testam. Levi*, 4; Is. XXIV, 4. La seconde Épître de saint Pierre, en parlant de l'embrasement général dans lequel se dissoudront les éléments, III, 12-13 : *οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθήσονται καὶ στοιχεῖα κτιστά κτιστά*, ne se réfère pas

terme équivalent au syriaque *almā ḥadṭā* « monde nouveau » ou « siècle nouveau ». En tout cas, le terme traduit l'idée d'une transformation profonde qui atteindra les membres mêmes du royaume. Les élus ressusciteront : « Les enfants de ce siècle se marient et sont donnés en mariage, mais ceux qui ont été trouvés dignes d'avoir part au siècle à venir et à la résurrection des morts, ne prennent point de femmes et n'ont point de mari; aussi bien ne peuvent ils plus mourir, puisqu'ils sont comme les anges, et qu'ils sont fils de Dieu, étant fils de la résurrection » (1). Cette résurrection n'est pas attribuée aux exigences d'une âme immortelle faite pour animer un corps, mais plutôt au besoin d'une sanction morale à titre de dédommagement pour les souffrances de la vie présente. D'ailleurs l'unique facteur de cette transformation, d'après les synoptiques, est la puissance de Dieu (2).

Les membres du royaume auront donc leur part au renouvellement des choses : une vie sans fin, analogue à celle des anges, et qui échappera aux conditions physiques du monde actuel. Ce sera pour eux un privilège, car seuls ils ressusciteront de cette résurrection glorieuse (3), seuls ils sont « fils de la résurrection », ils sont un choix parmi les morts, ἐκ νεκρῶν (4). Cette vie sera la récompense et l'épanouissement de la justice pour chaque individu ; vie de gloire et de bonheur : « les justes brilleront comme le soleil dans le royaume de leur Père » (5). La signification de cette lumière ne doit pas être limitée à l'éclat du corps transfiguré, comme s'il fallait l'interpréter à l'aide de I Cor. XV, 41. N'oublions pas que nous sommes dans la pensée juive; ne dissociions pas l'âme et le corps. Les textes de l'Ancien Testament parlent de l'homme dans sa complexité. C'est lui tout entier qui participe au bonheur transcendant du royaume et à la glorification. Les pharisiens et les juifs familiarisés avec la lecture du livre de Daniel et du livre de la Sagesse ne furent pas surpris d'entendre Jésus formuler en ces termes la doctrine de la vie future et de la rétribution individuelle (6).

à une tradition évangélique. Cf. ALLEN, *The Gospel according to S. Matthew* p. 212; BING, *Epistles of S. Peter and S. Jude*, p. 297-298.

(1) Lc. XX, 34-36. (2) Mc. XII, 24. (3) Lc. XIV, 14. (4) Cf. Mc. XIII, 27; Mt. XXIV, 31. Toutefois les non élus, les méchants reprendront vie eux aussi, et une vie corporelle pour subir un châtement, Mt. XIII, 41-43. Cf. DAN. XII, 3. (5) Mt. XIII, 43. (6) DAN. XII, 3; SAP. III, 7-9; cf. ECCL. I, 7; EP. JÉR. 66.

Au surplus, le royaume céleste aura le caractère d'une société. Les élus formeront un groupement (1), mais qui ne sera plus la simple communauté d'Israël composée des douze tribus enfin réunies. Sur ce point, la conception des synoptiques dépasse celle des apocalypses. La métaphore des douze trônes sur lesquels siègeront les douze apôtres pour juger les douze tribus d'Israël, celle du banquet auquel prendront part les élus en compagnie d'Abraham et de Jésus lui-même (2), ne doivent pas faire illusion. Du fait que le salut est chose individuelle et que la qualité de juste peut être acquise par tout le monde, tous les peuples s'y trouvent conviés : le royaume est ouvert au païens (3).

Enfin la réalisation du salut dans un royaume céleste marquera le terme de « l'âge présent » et le commencement de « l'âge à venir » (4). L'avènement glorieux du Christ arrive à la fin d'un « monde », et au commencement d'un autre. Sur ces deux points les textes des synoptiques sont formels. Cette conception des deux « âges » est un lieu commun de la littérature apocalyptique, on la rencontre aussi, dans la littérature rabbinique. La formule συντέλεια τοῦ αἰῶνος se lit cinq fois dans saint Matthieu et ne se trouve que chez lui (5). Il semble qu'on rendrait très mal cette expression en la traduisant par « fin du monde », « fin des choses » ou « de l'univers ». Elle éveille moins l'idée d'une catastrophe mondiale, que celle de la fin d'une période déterminée : αἰὼν a surtout une signification temporelle et n'est pas synonyme de κόσμος. Si l'idée de bouleversement s'y ajoute dans la pensée juive, c'est à cause de l'association des choses à la durée, et surtout de l'interprétation au sens propre, de certaines métaphores d'Isaïe et de Joël (6). Malgré la description de pure apocalypse que nous lisons dans Mc. XIII, 24-27, et les passages parallèles, nous pouvons dire que les synoptiques sont très sobres sur les bouleversements cosmiques qui accompagneront l'avènement du Messie et la fin de « l'âge présent ». Il ne semble pas qu'ils nous

(1) Ἐπισυναξίαι, Mc. XIII, 27. (2) Cf. Mc. XIV, 25. (3) Mt. VIII, 11-12. (4) Lc. XX, 35. (5) Mt. XIII, 39-40 : XIII, 49 ; XXI, 3 ; XXVIII, 20. Cf. Нев. IX, 26. (6) Is. XIII, 10 ; XXXIV, 4. Cf. Ez. XXXII, 7 ; JOEL, II, 10. L'idée de fin du monde, au sens cosmique, est beaucoup plus accentuée dans les Epîtres de S. Pierre : Πάντων τὸ τέλος, I PET. IV, 7 ; cf. II PET. III, 12-14. Cf. *Rev. Biblique*, 1906, 388 ; LAGRANGE, *S. Marc*, p. 322 ; MAC CULLOCH, Art. *Eschatology*, dans *Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics*, t. V, p. 381.

obligent à prendre au sens propre des métaphores qu'Isaïe lui-même prenait au sens figuré, et qui ne sont que l'expression de la puissance de Dieu se manifestant dans un grand événement, ou intervenant dans une transformation des choses, sans dire en quoi consistera précisément cette transformation.

A quelle époque commence cette période eschatologique, liée à l'avènement du Fils de l'homme ? C'est là un des points les plus épineux de l'exégèse du Nouveau Testament ; d'autant plus épineux que certaines paroles de Jésus peuvent s'entendre diversement, selon qu'on les rattache au contexte immédiat dans lequel elles se trouvent encadrées, ou bien qu'on les rapporte aux textes dont elles dépendent logiquement. La critique reconnaît, en effet, que la distribution des paroles de Jésus dénote une certaine liberté de la part des rédacteurs des évangiles ; ce qui ne veut pas du tout dire que cette distribution impose une interprétation arbitraire de ces mêmes paroles. Lisons, par exemple, les deux passages dont la difficulté est classique, Mc. XIII, 30 : « Je vous dis en vérité que cette génération ne passera pas, que tout cela ne soit arrivé », et Mc. IX, 1 : « Et il leur disait : En vérité je vous le dis, il en est quelques-uns parmi ceux qui sont ici, qui ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le règne de Dieu venant en puissance ». A s'en tenir au contexte immédiat, le caractère eschatologique de ces deux passages ne semblerait faire aucun doute, et Jésus aurait annoncé son retour, et l'avènement du règne glorieux de Dieu dans le siècle à venir, pour la génération présente. Mais l'analyse minutieuse des chapitres auxquels ils appartiennent montre qu'ils sont susceptibles d'une autre interprétation, et cela sans recourir à des échappatoires. Le premier passage, Mc. XIII, 30, peut très bien ne se rapporter qu'aux signes avant-coureurs de la ruine de Jérusalem, 3-8 et 14-18 ; et la section 28-31 dont il fait partie, et qui tranche sur le caractère apocalyptique de 19-27, peut également être la suite logique et réelle d'un même discours avec 3-8 et 14-18. Que l'on n'objecte pas le verset 29 ; il est tout à fait dans le ton du verset 14, et sa comparaison avec Lc. XXI, 31 montre qu'il ne s'agit pas de la parousie, mais seulement du règne de Dieu sans la note eschatologique.

Ainsi, l'examen du chapitre XIII de Mc. permet d'y reconnaître un discours prophétique sur la ruine de Jérusalem, discours

auquel se mêlent des éléments d'apocalypse. Il y a là deux genres assez différents, qu'il faut se garder de confondre. Il resterait à démêler d'où proviennent ces éléments d'apocalypse dans le discours prophétique; si Jésus lui-même les y a placés, ou s'ils traduisent des enseignements donnés par lui en d'autres circonstances et sous une autre forme, par exemple ceux du discours de Lc. XVII, 22-27. Mais a-t-on le droit de prêter aux évangélistes une pareille liberté? Pourquoi Jésus lui-même ne se serait-il pas servi des lieux communs de la littérature juive traduisant les grandes interventions de la puissance de Dieu dans le gouvernement des choses? En tout cas, un fait paraît certain, c'est que, dans les discours dits eschatologiques de nos premiers évangiles, on trouve, sur des plans différents, la description apocalyptique de l'avènement du Fils de l'homme (1), et l'établissement du règne de Dieu par la puissance divine (2). Puisque ces idées apparaissent distinctes dans le texte, nous n'avons pas le droit de les mêler.

En comparant l'autre texte, Mc. IX, 1, avec les passages parallèles, Mt. XVI, 28 et Lc. IX, 27, on constate que le second évangile donne la transition : καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς. C'est là un indice que la parole annoncée n'a pas été prononcée dans les mêmes circonstances que les précédentes (3), nettement eschatologiques. Sa juxtaposition au verset précédent a fait qu'on l'a rapportée à la venue du règne de Dieu transcendant. Mais Lc., tout en supprimant le καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς n'a pas voulu donner à cette parole une portée eschatologique; il s'est borné à dire : « quelques uns de ceux qui sont ici présents ne goûteront pas la mort qu'ils n'aient vu le royaume de Dieu ». Voir le royaume de Dieu, ce n'est pas forcément voir le Fils de l'homme venant dans l'appareil de sa gloire. Ce peut être l'établissement rapide de l'évangile, ou encore la ruine de Jérusalem, et dans les deux cas, se trouverait

(1) Lc. XXI, 27. (2) Lc. XXI, 31-32. (3) La plupart des critiques reconnaissent la valeur de cet indice. Cf. LAGRANGE, *S. Marc.* p. 215. « The ἔλεγεν αὐτοῖς of Mk., dit ALLEN, may be a hint that this saying was not spoken on the same occasion as the preceding ». *St Matthew* (Inter. Crit. Com.) p. 183. KLOSTERMANN, tout en reconnaissant qu'il y a là une introduction à un nouveau *logion*, l'interprète cependant au sens eschatologique : « Die bei Mt Lc verwischte besondere Einleitung zu diesem Spruche besteht zu Recht » ; *Die Evangelien*, p. 71.

justifiée l'expression « venir en puissance », de Mc. IX, 1. Mt. lui non plus, en disant : « le Fils de l'homme venant dans son royaume », ne donne pas au verset une teinte eschatologique ; il n'est plus question de la gloire du Père et des anges, v. 27, mais du royaume du Fils, royaume qui présente plusieurs phases, comme nous le verrons plus loin. Mais, dira-t-on, si le verset n'avait pas originairement une portée eschatologique, pourquoi se trouve-t-il inséré à la suite d'un passage nettement eschatologique ? A cela on peut répondre que Mc. sauvegarde la distinction entre les deux phases du royaume, en marquant qu'il introduit une autre parole de Jésus. Seulement, l'établissement du règne de Dieu, par la force de Dieu, se rattachait à l'idée générale de l'action du Fils de l'homme dans le royaume, et c'est probablement ce qui a fait placer ici cette parole de Jésus.

En somme, ce que Jésus annonce pour la génération présente, d'après les synoptiques, ce n'est ni un cataclysme mettant fin aux destinées du monde, ni la venue du Fils de l'homme dans une gloire sur des nuées d'apocalypse ; c'est l'intervention de la puissance de Dieu dans l'établissement de son règne, intervention dont la ruine de Jérusalem et du temple est une des manifestations les plus frappantes et les plus fructueuses. Quant au reste, il déclare que « ni les anges dans le ciel, ni le Fils n'en connaissent le temps ni l'heure », que seul le Père les connaît, Mc. XIII, 32. En parlant ainsi, Jésus ne fait pas un aveu d'ignorance, il déclare seulement qu'il n'est pas dans son rôle de dévoiler l'avenir aux hommes, et le motif de cette déclaration suit immédiatement : « Prenez garde, veillez, car vous ne savez pas quand ce sera le temps... » (1). Cette incertitude salutaire a une portée morale qu'il ne faut pas se dissimuler, et c'est de là qu'elle tire toute sa signification. Saint-Paul, comme Jésus, la mettra en avant pour pousser les chrétiens à la vertu et au travail. Le salut, et la justice qui en est la condition, sont choses individuelles. Derrière les peintures apocalyptiques chacun peut sentir que le drame doit arriver pour lui au cours de sa propre génération et que le Fils de l'homme peut venir au moment où on s'y attend le moins. L'Église prêchera ainsi la vigilance aux fidèles de tous les temps.

(1) Mc. XIII, 33.

A l'idée d'un royaume glorieux réalisé à la fin des « Ages », les synoptiques attachent-ils celle d'un lieu où réside ce royaume ? Quelques passages semblent bien l'indiquer. Le royaume est conçu comme déjà établi « dans le ciel », selon la conception juive de l'univers (1). Ainsi Jésus fait dire à ses disciples dans le *Pater* : que votre volonté se fasse sur la terre comme dans les cieux » (2) ; il dit : « Amassez-vous des trésors dans le ciel » (3) ; « va, vends tout ce que tu as, donne-le aux pauvres et tu auras un trésor dans le ciel ; puis viens et suis moi » (4). Le royaume des cieux est un héritage « préparé dès l'origine du monde » (5) ; Jésus le « prépare » à ses apôtres comme le Père l'a préparé pour lui (6). Mais tous ces passages montrent que Jésus parle le langage de son temps, non qu'il veuille confirmer les théories cosmiques de l'ancien monde ; pas plus celle des Hébreux que celles des autres peuples. Si les évangiles nous représentent les élus comme formant une société dont Dieu est le chef et dont les membres ont entre eux des relations, ils nous disent aussi que les corps des justes ressuscités échappent aux lois physiques et organiques. Nous ne devons donc pas nous figurer les élus du royaume soumis aux conditions de notre existence dans le monde actuel.

..

La phase apocalyptique et transcendante du salut occupe moins de place dans les synoptiques, que la phase terrestre. Le règne et le royaume de Dieu s'établissent d'abord sur terre ; c'est sur terre que se prépare le salut. La deuxième et la troisième demande du *Pater*, montrent que Dieu doit régner dans les âmes (7) ; que sa volonté doit être la règle des autres volontés. Le royaume de Dieu est quelque chose qui se désire et se cherche en cette vie (8) ; la justice du royaume est chose individuelle, c'est une disposition intérieure. Jésus déclare : « Le royaume de Dieu ne vient pas avec éclat... , il est déjà au milieu de vous » (9) ; c'est-à-dire, il n'attire pas les regards, mais il est déjà commencé sur terre, et avec un peu d'attention on peut le découvrir. Dans le

(1) Cf. SAP. X, 10 ; GEN. XXVIII, 12 ; *Sibyll.* III, 48. (2) Mt. V, 12 ; Lc. VI, 23. (3) Mt. VI, 20 ; Lc. XII, 33. (4) Mc. X, 21 ; Mt. XIX, 21 ; Lc. XVIII, 22 ; (5) Mt. XXV, 34. (6) Lc. XXII, 29. (7) Mt. VI, 10. (8) Mt. VI, 33. (9) Lc. XVII, 20-21.

même ordre d'idées, la parabole de la semence qui croît d'elle-même (1), celles du grain de sénevé et du levain, montrent que le royaume s'établit en ce monde, qu'il a d'humbles débuts et se développe graduellement (2). Dans la parabole du semeur, nous voyons le royaume se fonder dans les âmes par la prédication de l'évangile. La semence, qui représente l'évangile, n'est pas le royaume lui-même, elle n'est que le moyen qui l'établit; mais à la façon dont elle lève et croît dans la bonne terre, elle fait entrevoir une institution qui va aller en se développant. Le grain de sénevé nous représente cette institution dans une parabole en raccourci. Le royaume de Dieu est donc semé sur terre, il germera et se développera, au commencement, sans manifestation éclatante et soudaine de la puissance divine, sans coup de théâtre.

Toutefois, il ne manque pas de signes qui permettent de reconnaître ce royaume de Dieu naissant. Faire des miracles, guérir les malades, chasser les démons, ne sont pas seulement des actes de bienfaisance, ce sont des manifestations du règne de Dieu (3). Dans la scène de la tentation, le démon sent que sa domination du monde va lui échapper, il offre à Jésus de la partager avec lui pourvu qu'il reconnaisse sa suzeraineté (4); c'est que le commencement du règne de Dieu marque la chute de Satan: les hommes vont être arrachés au diable, au péché, aux souffrances, triple forme du mal qui accable l'humanité. Les cœurs peuvent s'ouvrir à l'espérance: ceux qui sont fatigués et qui ploient sous le fardeau vont recevoir le soulagement (5). Le règne de Dieu commence; on en voit l'aurore; son action salutaire se fait déjà sentir dans la lutte contre le mal et dans la transformation intérieure de l'homme.

Cette transformation et cette vie intérieure des âmes occupent une grande place dans l'évangile, ce qui a fait penser parfois que c'était là l'essence même du royaume et du christianisme. Sans doute ce fait spirituel intérieur est un aspect remarquable de l'action de Dieu; mais ce n'est pas le royaume lui-même. Le royaume, à proprement parler, est une institution, une société qui s'établit et s'organise sur terre pour y réaliser le salut.

(1) Mc. IV, 26-29. (2) Mr. XIII, 31 etc.; Lc. XVIII, 21. (3) Mr. XII, 28; Lc. XI, 20. (4) Mr. IV, 8; Lc. IV, 5; cf. Lc. X, 18. (5) Mr. XI, 28.

En effet, qui dit royaume, dit territoire, ou au moins groupement cohérent, soumis à une puissance organisée sous le commandement d'un chef. Ainsi en est-il pour le royaume de Dieu dans les synoptiques : on y entre, on peut en être rejeté, on y forme une société ; c'est grâce à cette société que l'empire de Jésus s'exerce sur les cœurs, et que se réalise le règne de Dieu dans les âmes par l'acceptation de l'évangile. En fait, les paraboles où le royaume est figuré par un champ (1), un filet (2), un repas de noces (3), indiquent, dans l'esprit de l'évangéliste, le caractère social et collectif du royaume. Jésus ne se contente pas d'annoncer le salut, il l'organise ; il choisit des collaborateurs, il crée un groupe, une société visible et hiérarchisée. Ceux qui reçoivent la bonne nouvelle, les disciples, se rattachent à cette société déjà organisée en principe. Bien plus, Pierre est le « fondateur » de l'édifice, d'après Mt. XVI, 18. Il a le pouvoir de « lier et de délier », c'est-à-dire d'exercer une autorité indépendante de tout contrôle humain : ses décisions sont ratifiées dans le ciel. Le mot « église » est mis deux fois par Mt. dans la bouche de Jésus, XVI, 18 et XVIII, 17. Nous assistons même à la vie de cette église : on y exerce la correction fraternelle (4), on y remet les péchés (5). Enfin, cette société est faite pour durer. Elle reçoit une promesse de victoire sur les puissances hostiles, qui sont les puissances « d'enfer », c'est-à-dire de « *scheol* », de mort et de destruction (6). Elle a son code de morale, Mt. V-VII : les préceptes de l'ancienne loi, complétés et renouvelés. On entre dans cette église par le baptême (7), et les païens peuvent en devenir membres partout où l'on prêche l'évangile. Dieu en est le chef, il y règne avec Jésus le Messie, son Fils qui est à sa droite et qui est rédempteur. Cette Église, en un mot, est le vaisseau préparé pour tenir la haute mer et porter le salut au monde à travers les âges. Si c'est Jésus qui l'a ainsi préparé et qui lui a montré sa route, — et nous verrons plus loin que c'est bien lui, — il n'a pas seulement jeté un germe, il en a encore favorisé la naissance et le développement ; il n'a pas seulement posé un principe, il a créé un organisme, une société chargée de continuer à travers les siècles l'œuvre de salut inaugurée par lui.

(1) Mt. XIII, 24-30. (2) Mt. XIII, 47-50. (3) Lc. XIV, 16-24 ; Mt. XXII, 1-14. (4) Mt. XVIII, 15-17. (5) Mt. XVIII, 18. (6) Mt. XVI, 10, XXVIII, 20. (7) Mt. XXVIII, 18-20.

En résumé, le royaume de Dieu dans les synoptiques s'offre tantôt sous des traits d'apocalypse, comme un règne dont l'inauguration doit coïncider avec le renouvellement des choses et marquer un âge nouveau ; tantôt comme un règne de Dieu qui s'établit sur terre par la transformation des âmes, grâce à une société organisée, faite pour s'étendre et durer. A ces deux aspects correspondent respectivement des formes diverses de salut. On est sauvé, à la fin des âges, en échappant au châtement qui frappe les impies, les peuples qui n'entrent pas dans le nouvel Israël : on a part au royaume glorieux avec ses joies spirituelles, on possède la vie sans fin. On est sauvé individuellement, en ce monde, ou plutôt on est mis dans la voie du salut, en participant au royaume de Dieu établi sur terre, participation qui est pour chacun une garantie de vie éternelle.

Mais à quelles conditions devient-on membre du royaume ? C'est ce qu'il nous faut rechercher maintenant.

*'

**

Dans les trois premiers évangiles, Jésus apparaît plus préoccupé d'établir le royaume de Dieu que de dissertar sur sa nature. Il vise à l'action. Mettre ses compatriotes en possession des biens qui doivent les dédommager de la détresse présente, tel est son but. Or, comme dans l'Ancien Testament, l'obstacle au règne de Dieu est le péché, il faudra donc le supprimer. C'est pourquoi la *pénitence* ou *repentance* sera la première condition pour accepter ce règne. Elle fait l'objet principal de la prédication de Jean-Baptiste : « En ces jours-là apparut Jean-Baptiste, prêchant dans le désert de Judée ; il disait : « Faites pénitence, car le royaume des cieux est proche » (1). Jean invite ses auditeurs à changer de sentiments et à regretter leur conduite. Lc. ajoute que cette repentance se traduit dans un baptême pour la rémission des péchés (2). Les convertis du précurseur sont baptisés, c'est-à-dire plongés dans l'eau ; par ce rite, ils se reconnaissent pécheurs et s'engagent à mener une vie nouvelle. Jean prêchait : « Produisez de dignes fruits de repentance et n'essayez pas de dire

(1) Mt. III, 1-7. (2) Lc. III, 3.

en vous-mêmes : Nous avons Abraham pour père ! Car je vous déclare que Dieu peut, de ces pierres, susciter des enfants à Abraham (1) ». Les Juifs croyaient que pour avoir part au salut de Dieu il suffisait d'être descendant d'Abraham. Jean-Baptiste proclame que les vrais fils d'Abraham sont les imitateurs de ses vertus (2). On croirait déjà entendre saint Paul dire que la vraie filiation d'Abraham n'est pas selon la chair, mais selon l'esprit (3). D'après Mt., le baptême de Jean était accompagné de la confession des péchés ; ce qui suppose l'aveu de certaines fautes, ou au moins de certaines catégories de fautes déterminées.

Après Jean-Baptiste, Jésus n'annoncera pas autrement le royaume des cieux : « Les temps sont révolus et le royaume de Dieu est proche ; repentez-vous et croyez à l'évangile », Mc. I, 15 ; « les hommes de Ninive se lèveront au jour du jugement avec cette génération et la condamneront (4) parcequ'ils firent pénitence à la prédication de Jonas, et voici, il y a là plus que Jonas » (5). « Je vous le dis en vérité, si vous ne vous convertissez et ne devenez comme les petits enfants, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux » (6). La condition primordiale pour participer au royaume est donc la repentance, c'est-à-dire le regret des fautes commises accompagné du changement de conduite. C'est là le vrai sens du mot μετάνοια (7).

A la pénitence Dieu accorde le pardon. Cette doctrine est présentée d'une façon concrète dans deux paraboles du troisième évangile, celle de l'enfant prodigue (8), et celle du pharisien et du publicain (9). Cette dernière offre un intérêt particulier : le repentir et l'humilité du publicain lui obtiennent le pardon, il s'en va « justifié », dit l'évangile. Lui, païen et pécheur, il est juste aux yeux de Dieu, tandis que l'orgueilleux pharisien, avec toute sa morgue et ses pratiques légales, ne l'est pas. Ainsi se trouve affirmée la valeur universelle de la pénitence : le royaume est ouvert à tous les hommes, à tous les justes d'où qu'ils viennent ; les païens y seront admis et y entreront même avant les Juifs.

(1) Lc. III, 8. (2) Mr. III, 7-10. (3) Rom. IX, 7 ; IV, 12 ; Jn. VIII, 39. (4) Il ne s'agit point ici d'une sentence, mais d'une condamnation par contraste. (5) Mr. XII, 41-43. (6) Mr. XVIII, 3. (7) PLUTARQUE, *Mor.* 961. D. : *Périd.* c. 10. *JÉR.* VIII, 6 ; XVIII, 8 ; XXXI, 19 ; Lc. XVII, 3-4 ; II Cor. VII, 9 ; XII, 21. (8) Lc. XV, 11-24. (9) Lc. XVIII, 9-14.

Mais la pénitence n'est encore que le côté négatif de la préparation au royaume. A l'homme qui veut en devenir membre il faut cette *justice* dont le publicain vient de nous donner un exemple : « Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice » (1). C'est qu'il y a une fausse justice, ou plutôt une justice illusoire, que Jésus condamne : celle des Pharisiens : « Je vous le dis, si votre justice ne surpasse celle des scribes et des Pharisiens, vous n'entrerez point dans le royaume des cieux », Mt. V. 20. Beaucoup de Pharisiens comprenaient la Loi d'une façon étroite. Ils préféraient la lettre à l'intention, ou bien ils substituaient à la Loi des commentaires et des traditions qu'il regardaient comme la volonté de Dieu (2). C'est avec raison que Jésus les condamne et fait de la sainteté intérieure la condition du royaume. En affirmant le caractère moral de la religion, il prépare la transformation profonde qui va s'accomplir dans la conscience de l'homme. Au Code ancien et à ses interprétations, il en substitue un nouveau, plus parfait et d'un esprit plus élevé. Il le promulgue sur « la montagne » comme sur un nouveau Sinaï (3). Les béatitudes ne marquent pas seulement la fin des misères pour les pauvres, les petits, les déshérités, les persécutés ; elles sont un programme des dispositions intérieures qui font appartenir au royaume. La proclamation de ce nouveau code ne fait pas disparaître la Loi. Les Juifs auraient pu le croire ; pour les détromper, Jésus, d'après Mt., déclare qu'il est venu donner à cette Loi toute sa perfection morale, *πληρῶσαι* (4), enseigner à en observer l'esprit plutôt que la lettre : la justice du royaume est à cette condition.

Dans les synoptiques, Jésus a souvent l'occasion, en donnant une leçon, de signaler des obstacles au royaume de Dieu. N'y entreront pas, ceux dont l'œil n'est pas simple (5), c'est à-dire les malveillants, les envieux ; ceux qui ne veulent pas faire le sacrifice de leurs richesses (6), ceux qui donnent du scandale (7). Pour y entrer, il faut être comme un petit enfant (8),

(1) Mt. VI, 33. (2) Mt. XXIII, 4 ; Mc. VII, 11-23 ; Lc. XI, 39 etc. (3) Mt. V-VII. (4) Mt. V, 17. Cf. Rom. VIII, 3-4. (5) Mt. VI, 22-23 ; Lc. XI, 34 ; cf. Mt. XX, 45 ; Deut. XV, 9 ; XXVIII, 54-56 ; Prov. XXIII, 6 ; Eccl. XIV, 10. Cf. *Testam. Issach.* III, 4. (6) Mc. X, 23-25 ; Mt. XIX, 22 ; Lc. XVIII, 24-26. (7) Mt. XVIII, 6-9 ; Lc. XVII, 1-2. (8) Mc. X, 14-16 ; Mt. XIX, 14 etc. ; XVIII, 3-4 ; Lc. XVIII, 16.

c'est-à-dire en avoir la confiance et la simplicité (1). Il faut surtout, et c'est le résumé de toute la loi chrétienne, aimer Dieu et le prochain ; Mc. XII, 32-34. Ainsi, lorsqu'on parle de la morale de Jésus, on ne saurait entendre un système établi sur des principes généraux et développé de façon à embrasser tous les cas de la vie humaine. Non, les événements et les hommes s'agitent autour du Maître ; il voit les vices et les obstacles au règne de Dieu, il réagit et enseigne une morale en action. En conflit avec le judaïsme de son temps, il conserve néanmoins la Loi dans ce qu'elle a d'essentiel. Mais il la complète et la transfigure, de sorte que l'on peut parler d'une loi nouvelle, où s'affirment le caractère universel et la force morale de la religion chrétienne (2).

..

À côté des autres dispositions, la *foi* est souvent donnée dans les synoptiques comme un moyen de salut. Après avoir guéri ou remis les péchés, Jésus dit : « Ta foi t'a sauvé ». Comment faut-il entendre cette foi, et quel est son rôle dans la réalisation du salut. Tout d'abord, les synoptiques ne nous présentent pas Jésus analysant l'acte spécifique de foi, connaissance d'un ordre spécial, ils nous montrent plutôt des actes de foi avec leurs résultats. Le centurion dit à Jésus : « Seigneur, je ne suis pas digne que vous entriez dans ma maison, mais dites seulement une parole et mon serviteur sera guéri » (3). Il reconnaît son indignité : il est païen et pécheur ; mais il sait que Jésus n'a qu'à dire un mot pour guérir son serviteur. Lui, tout subalterne qu'il est, il a le pouvoir de commander et il est obéi, à plus forte raison, pense-t-il, Jésus

(1) *Id est, in simplicitatem puerilem vitia corporum nostrorum, animæque revocanda.* S. Hilaire, *In Matth. c. XVIII, P. I., t. IX, c. 1018.* « Le royaume des cieux appartient à ceux qui possèdent par réflexion ce que les enfants ont par nature, probablement surtout la confiance envers ceux qui sont bons pour eux ». LAGRANGE, *S. Marc*, p. 246. (2) Cf. Mc. XII, 34. La disposition des paroles de Jésus dans le sermon sur la montagne, Mt. v. 17-48, disposition qui met en parallèle les deux législateurs, Jésus et Moïse, est probablement due à l'évangéliste, qui sans altérer le sens de ces paroles, les a groupées de manière à produire un effet sur des lecteurs juifs. (3) Mt. VIII, 8 ; cf. Lc. VII, 1-10 et XIII, 28-30.

peut commander à la nature et aux choses. Ce soldat a donc la conviction que le Maître a un pouvoir supérieur et une mission divine. Cette conviction n'est peut-être pas encore quelque chose de très défini, mais elle fait naître en lui la confiance et commande sa démarche. Jésus lui dit : « Va ! qu'il te soit fait comme tu as cru. » L'important ici, dans la pensée de l'évangéliste, ce n'est pas le miracle avec sa valeur apologétique, c'est la foi du centurion. Cette foi fait entrer dans le royaume, elle brise le cadre étroit et rigide du judaïsme. C'est une foi comme Jésus n'en a pas trouvé en Israël ; c'est celle qui sauvera des élus venus « de l'orient et de l'occident ». (1) Faute de l'avoir, les Juifs, « les fils du royaume », c'est-à-dire les premiers appelés ou les héritiers légaux, seront rejetés. Ce qui manque aux Juifs, c'est précisément la foi en la mission divine de Jésus. Malgré tous les miracles, ils n'ont pas encore compris et cru en lui. Le centurion, lui, a compris et cru (2).

Nous avons d'autres cas analogues (3). Des hommes apportent un paralytique sur un lit. Ils le descendent par une terrasse dans la chambre où est Jésus, ne pouvant arriver à lui du côté de la foule. Jésus voyant « leur foi », — non seulement celle des porteurs mais surtout celle du paralytique (4), — l'invite à la confiance et lui déclare que ses péchés sont pardonnés. Ici, la foi, c'est la croyance au pouvoir de Jésus. De cette croyance naît

(1) Mt. VIII, 41-42. (2) Lc., VII, 4-10, rapporte un fait semblable avec des variantes. Il omet les versets 11 et 12 de Mt. qui annoncent le rejet d'Israël et l'entrée des Gentils dans le royaume. Le premier évangéliste donne à son récit un tour apologétique. Il se préoccupe, avec ses contemporains, du rejet des Juifs. Pour justifier la Providence, il a soin de citer les paroles de Jésus qui annoncent ce rejet et en donnent le motif : « *Chez personne en Israël je n'ai trouvé une aussi grande foi* » Mt. VIII, 10. Lc., au contraire atténue ce passage sur l'incrédulité des Juifs : « *en Israël même je n'ai pas trouvé une si grande foi* », Lc. VII, 9. Comparez les deux formules : Lc. : οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον ; Mt. : παρ' οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εὗρον. Lc. n'a pas la même portée apologétique, mais il n'en met pas moins en lumière la foi du centurion. Cf. Jn. IV, 47-50 (3) Mt. IX, 2 ; Mc. II, 4 ; Lc. V, 18-19. (4) Chrysostome, Théophylacte, Salmeron. Cependant Jérôme et Maldonat disent qu'il ne s'agit que de la foi des porteurs, ce qui est en contradiction avec le contexte : Jésus, voyant « leur foi » s'adresse au paralytique. Et puis, celui-ci ne se serait pas laissé porter s'il n'avait cru pouvoir être guéri, οὐ γὰρ ἂν ἠνέσχετο χαλκισθῆναι εἰ μὴ ἰαθῆναι: ἐπίστευσεν, Eutnymius, dans KLOSTERMANN, p. 19.

la confiance : « Jésus voyant *leur foi* dit au paralytique : Mon fils, aie confiance, θάρσει ». Ce que le paralytique attendait surtout, c'était la guérison corporelle. Si Jésus lui remet d'abord les péchés, c'est pour guérir le mal dans sa source, les péchés étant, dans la pensée juive, la première cause des maladies. La foi conditionne donc la rémission des péchés aussi bien que la guérison corporelle ; en sa faveur est accompli le miracle ; s'il devient ensuite, à l'adresse des pharisiens incrédules, une arme d'apologétique, c'est à cause de leur protestation contre la déclaration de Jésus : « Tes péchés te sont remis ». D'ordinaire, dans les synoptiques, Jésus ne veut pas faire naître la foi par des prodiges ; au contraire, il fait les miracles comme récompense de la foi. Cependant, ne nous y trompons pas, cette foi, chez ceux où elle se rencontre, est née de tout ce que dit et fait Jésus. Les miracles sont bien des signes de son pouvoir divin, mais il ne les présente pas d'ordinaire sous ce jour dans les synoptiques.

D'après les deux passages que nous venons d'analyser, la foi qui sauve est un état psychologique fait de conviction et de confiance. Dans le même ordre d'idées on peut citer l'épisode de Pierre marchant sur les eaux (1). Pierre près de s'enfoncer s'écrie : « Seigneur, sauvez-moi ! Jésus étendant aussitôt la main le saisit et lui dit : « Homme de peu de foi, pourquoi as-tu douté ? » Pierre n'est pas assez convaincu de la puissance de Jésus qui peut, s'il le veut, lui permettre de marcher sur les eaux. Un abandon aveugle à la volonté du Maître, sans la reconnaissance préalable de sa qualité de prophète ou de messie, est une impossibilité psychologique.

L'épisode de la chananéenne (2) n'est pas moins significatif. Cette femme a foi en la puissance de Jésus qui peut guérir sa fille. A sa foi elle joint la confiance, la persévérance et l'humilité ; elle se reconnaît inférieure aux juifs. Jésus lui dit : « Femme, ta foi est grande, qu'il te soit fait comme tu désires ». Les dispositions de cette païenne contrastent avec celles des juifs et justifient le rejet d'Israël.

Ainsi, grâce à la foi, le royaume est ouvert à tous ; le salut est offert aux païens ; le don de Dieu est universel. Si Jésus dit à la chananéenne : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la

(1) Mt. XIV, 31-34 ; cf. Mc. VI, 45-52. (2) Mt. XV, 28 ; Mc. VII, 24-30.

maison d'Israël » (1), cela ne veut pas dire que le royaume est réservé aux seuls Juifs, mais que l'heure de l'évangélisation des païens n'est pas encore venue, et que ce n'est pas Jésus qui doit accomplir cette mission. Mais, tout en limitant son action personnelle au peuple d'Israël, il a appelé toutes les nations à l'évangile et au salut. Ce caractère d'universalité apparaît surtout dans Mc. VII, 27 : « Laisse d'abord les enfants se rassasier ». Mt. ne reproduit pas cette parole ; il veut seulement faire contraster la foi de la chananéenne avec celle des Juifs : ces derniers furent rejetés pour n'avoir pas montré une foi aussi grande que celle des païens. Maldonat (2) fait remarquer que Jésus n'a loué que la foi des Gentils. Il est certain que saint Matthieu rapporte cet éloge avec complaisance. C'est sans doute qu'il y voit un argument pour atténuer le scandale des judéo-chrétiens en face du rejet de leurs compatriotes.

Si Jésus loue la foi des païens, il reproche parfois aux apôtres d'en avoir trop peu et de manquer d'intelligence. Nous l'avons vu déjà dans le récit de Pierre marchant sur les eaux ; en voici un autre exemple encore plus caractéristique. Les disciples « discutaient entre eux parce qu'ils n'avaient pas pris de pain. Jésus s'en étant aperçu, leur dit : Pourquoi discutez-vous entre vous, gens de peu de foi, parce que vous n'avez pas pris de pain ? Ne comprenez-vous pas encore et ne vous rappelez-vous pas les cinq pains pour cinq mille hommes, et combien de corbeilles vous avez emportées (3) ? » Dans saint Marc, ce n'est pas le manque de foi que Jésus reproche aux apôtres, c'est le manque d'intelligence : « Êtes-vous encore sans intelligence et sans discernement ? Avez-vous le cœur endurci ? Ayant des yeux ne voyez-vous pas ? Ayant des oreilles n'entendez-vous pas ? » (4) Jésus leur avait recommandé de se garder du levain des pharisiens et des Sadducéens, c'est-à-dire de fuir l'hypocrisie, la vie mondaine et les intrigues des partis politiques. Ils n'avaient pas compris la métaphore ; mais en entendant parler de levain ils s'étaient rappelés qu'ils n'avaient pas apporté de provisions et s'étaient mis à discuter. Alors Jésus leur reproche non seulement de n'avoir pas compris sa métaphore du levain, ou de trop se préoccuper des

(1) Mt. XV, 24. (2) *Commentarii in IV Evangelistas, In Matth. XV, 28.*
 (3) Mt. XVI, 6-9. (4) Mc. VIII, 17.

choses matérielles ; mais surtout, après avoir vu des miracles comme celui de la multiplication des pains, d'être restés, comme les foules, sans intelligence et sans discernement, de n'avoir « ni vu, ni entendu ». Ces reproches dans le style des prophètes (1) ne révèlent pas seulement chez les apôtres un manque de confiance dans un cas isolé, ils font soupçonner une insuffisance de conviction et d'attachement à la personne du Maître. Cette sévère leçon ne fut pas inutile ; on peut en juger par la confession de saint Pierre, au chapitre XVI du premier évangile.

En poursuivant cette analyse, nous retrouverions, dans l'histoire de la femme à la perte de sang (2), dans celle de la résurrection de la fille de Jaïre (3), la même notion de la foi, avec des applications différentes selon les cas. Les expressions : ma fille, ta foi t'a sauvée », « ne crains point, crois seulement », supposent de la part du croyant la reconnaissance du pouvoir et de la mission de Jésus. Nous n'y voyons pas un acte spécifique, mais un état complexe, fait de conviction, de confiance et d'espoir, état qui rappelle celui dont parle saint Paul en prêchant la foi au Christ. Nous croyons que cette manière de voir est bien celle qui semble se dégager des textes. En tout cas, Jésus ne se borne pas à réclamer une confiance aveugle et inébranlable, moyennant quoi il distribuerait ses bienfaits de thaumaturge, un peu à la manière d'un enchanteur. Il veut qu'on sache qui il est ; qu'en regardant on comprenne sa mission, qu'on s'attache fermement à sa personne. Celui qui est dans ces dispositions, entre dans le royaume, il est sauvé.

Dans certains cas, on dirait que le salut accordé à la foi n'est autre chose que la guérison corporelle. N'oublions pas qu'en guérissant les corps, Jésus lutte contre la mort dont la maladie est le prodrome ; ou encore qu'il lutte contre les causes des maladies, le démon ou le péché. Lorsque, par une déclaration solennelle, il attribue le salut à la foi, par exemple dans la guérison de l'aveugle Bartimée, le sens du mot « sauver » dépasse la simple guérison corporelle et l'on aurait tort de traduire : « Ta foi t'a guéri » (4). Il en est de même pour la foi du centurion : elle lui vaut le salut, en même temps que la guérison de son serviteur ; elle le fait entrer dans le royaume.

(1) Cf. JER. V, 21 ; EZ. XII, 2 ; IS. LX, 9-10. (2) Mc. V, 25 etc. (3) Mc. V, 36 ; cf. Mt. XVII, 16-20. (4) Mc. X, 52 ; cf. LAGRANGE, *S. Marc*, p. 268.

Enfin, le mot croire désigne parfois, dans les synoptiques, l'acceptation du témoignage de quelqu'un, ou l'acceptation de l'évangile sur le témoignage des prédicateurs; refuser de croire, c'est rejeter l'évangile : « Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé, celui qui ne croira pas sera condamné » (1). Ainsi, la foi jointe au baptême, après la mort de Jésus, sauve l'homme, c'est-à-dire en fait un fidèle et lui donne part aux biens du royaume.

∴

Après la foi, l'amour dispose au salut. Nous avons déjà vu que tout membre du royaume doit aimer Dieu de toute son âme, et le prochain comme lui-même; ce sont les deux grands commandements de la loi nouvelle comme de la loi ancienne. A un scribe qui met ces deux commandements au-dessus de tous les holocaustes et de tous les sacrifices Jésus dit : « Tu n'es pas loin du royaume des cieux » (2). La parabole du créancier et des deux débiteurs (3) montre le rôle de l'amour dans la rémission des fautes Jésus en fait l'application à une pécheresse qui vient répandre du parfum sur ses pieds pendant qu'il mange chez un pharisien : « C'est pourquoi, déclare Jésus au pharisien, je te le dis, ses nombreux péchés lui sont pardonnés, car elle a beaucoup aimé : mais celui à qui on pardonne peu, aime peu »; puis il dit à la femme : « Tes péchés sont pardonnés », et au verset 50 il ajoute : « Ta foi t'a sauvée ». Les versets 47 et 48 ont toujours fait le tourment des exégètes. L'amour est-il donné par Jésus comme cause ou comme résultat et signe du pardon? Le sens le plus naturel est que l'amour provoque le pardon (4). Ce sont bien les actes de la femme qui témoignent de son amour actuel, ce sont eux qui font dire à Jésus : « C'est pourquoi, je te le dis, ses nombreux péchés lui sont pardonnés » (5). Mais il faut reconnaître que cette interprétation renverse les termes de la parabole, puisque dans celle-ci l'amour n'est que le résultat de la remise de la dette. Elle ne s'accorde pas davantage avec la fin du verset 47,

(1) Mc. XVI, 14-16. (2) Mc. XII, 34. (3) Lc. VII, 36-50. (4) Comme dans Prov. X, 12; Jac. V, 20. (5) *Dimittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum. Quare? Quia confessa est, quia flevit.....* S. AUGUSTIN, *Enarrat. in Psalm. CXL. P. L. t. XXXVII, c. 1820-1821.*

qui devrait être dans ce cas : « Mais à celui qui aime peu on pardonne peu ».

Les commentateurs qui veulent interpréter la scène en l'adaptant au cadre rigide de la parabole, supposent que les péchés ont déjà été remis antérieurement, que les actes de la femme ne traduisent que sa reconnaissance, et que la déclaration de Jésus n'est que la proclamation publique d'un pardon déjà accordé dans un autre entretien. Il n'y aurait plus qu'une mise en scène. Mais les auditeurs comprennent certainement le contraire, car ils s'étonnent de voir Jésus remettre les péchés actuellement (1). Est-il nécessaire de transformer la parabole en allégorie? Jésus enseigne que l'amour et le pardon sont corrélatifs, et il déclare que la pécheresse doit le pardon à son amour.

Remarquons bien que la valeur de l'amour n'est pas atténuée par la déclaration du verset 50 : « Ta foi t'a sauvée » ; car la foi, ici, c'est la ferme conviction que Jésus peut et veut pardonner. Cette conviction est jointe à l'humilité, à la confiance et à l'amour, et c'est elle qui manque au pharisien et lui fait dire en lui-même : celui-là n'est pas un prophète. La foi est parfaitement à sa place, elle n'a pas été introduite ici, par suite d'une interpolation, comme le prétendent certains exégètes, pour dépouiller l'amour au profit d'un principe paulinien de justification (2). Au contraire, comme ailleurs dans les synoptiques, elle est une condition fondamentale du salut. L'amour s'y ajoute comme un

(1) Cf. Lc. V, 20-21. On peut voir dans les commentaires, les différentes explications tentées pour concilier la parabole avec la situation. Cf. LAGRANGE, *S. Luc*, p. 230-232; *Rev. Bibl.*, 1917, p. 184 etc.; et 1919, p. 281. D'après Luc de Bruges, (dans MIGNÉ, *Cursus Scripturæ Sacræ*, t. 22, col. 722), Jésus, dans la parabole, a dépeint l'amour de reconnaissance, car c'est celui qui se rencontre d'ordinaire chez les hommes; Dieu au contraire accorde le pardon à l'amour. C'est pourquoi, dans la situation, les termes de la parabole se trouvent renversés. Lc. nous offre un autre exemple de ce procédé dans la parabole du bon samaritain. X, 36-37. Cajetan donne une explication analogue : *in remissione enim pecuniarum debitarum ex remissione sic disponitur ad amandum, ut amor non perficiat remissionem, sed sequatur ad eam ex nostra voluntate; in remissione autem peccatorum aliter est : nam remissio non perficitur nisi in dilectione. Comment. in IV Evangelia*, Lugduni, 1558, p. 237. (2) Cf. J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Lucæ*, p. 32; B. WEISS, *Evangelium des Lucas* (dans MEYER, *Komm. üb. d. N. T.*), p. 396; KLOSTERMANN, *Die Evangelien*, p. 457.

état d'âme incompatible avec le péché et qui entraîne la rémission. D'ailleurs où a-t-on vu que la foi paulinienne justifie sans l'amour?

En lisant les synoptiques, on remarque que l'amour de l'homme pour Dieu y occupe peut-être moins de place que l'amour de Dieu pour les hommes. Toutefois n'oublions pas que Jésus fait de l'amour de Dieu le premier des commandements. Le royaume est à ce prix. Celui qui le recherche (1) doit avoir son cœur fixé sur le trésor céleste (2), il doit s'attacher à Dieu sans réserve (3) et renoncer, quoi qu'il en coûte, à tout ce qui peut détourner sa volonté de celle de Dieu (4). Ainsi, l'amour est le motif qui règle la vie, qui inspire le regret des fautes; il est la source d'où jaillit l'énergie spirituelle. Il y a plus; dans les synoptiques, l'amour a pour objet le Christ lui-même. Il ne faut rien aimer plus que Jésus (5), c'est-à-dire ne rien estimer plus que la condition de disciple: en cas de conflit entre d'autres intérêts et ceux du royaume, ces derniers doivent l'emporter. Lorsque Jésus recommande de se sacrifier pour l'amour de lui (6), de tout quitter pour lui (7), et qu'il attribue une grande valeur aux actes les plus vulgaires faits en son nom (8), il identifie sa personne avec sa cause, celle de l'Évangile; il réclame un attachement inébranlable à sa doctrine et à son œuvre. C'est encore de l'amour sous une autre forme, amour qui maintient dans le royaume et qui sauve.

Aux dispositions morales faut-il joindre des *rites* ou moyens objectifs de s'approprier le salut? Les synoptiques proclament la valeur et la nécessité du baptême chrétien (9). Ce rite est nécessaire pour devenir disciple, pour entrer au royaume, pour être sauvé. Les trois premiers évangiles ne disent pas que Jésus ou ses apôtres aient baptisé; le quatrième évangile est seul à rapporter ce fait (10). Toutefois, Jean-Baptiste annonce que Jésus sera plus puissant que lui et baptisera « dans le Saint-Esprit et le feu » (11). Quelle que soit la façon dont on entende le mot « feu », le précurseur fait, tout au plus, une allusion discrète au baptême chrétien. Il n'en explique ni la nature ni l'institution.

(1) Mt. VI, 33. (2) Mt. VI, 21. (3) Mt. VI, 24. (4) Mc. IX, 43-48. (5) Mt. X, 37; Lc. xiv, 26. (6) Mc. VIII, 35. (7) Mc. X, 29. (8) Mc. IX, 37-41. (9) Mt. XXVIII, 19; Mc. XVI, 16. (10) Jn. IV, 2. (11) Mt. III, 11.

Il se borne à marquer le caractère incomplet et provisoire de son propre baptême : Jésus lui sera bien supérieur, puisqu'il plongera en quelques sorte les fidèles dans l'Esprit-Saint (1). Les deux textes qui proclament la nécessité du baptême, prouvent qu'après le départ de Jésus tous les chrétiens durent se soumettre à ce rite. Une pratique obligatoire seulement après la mort de Jésus, ne pouvait occuper une grande place dans les synoptiques. Le livre des Actes nous la montre universellement admise (2).

..

Jusqu'ici nous avons vu Jésus remplir le rôle de héraut et de prédicateur du royaume. Il annonce le règne de Dieu, il en explique les conditions, il pose les fondements de la réforme morale. Il établit même ce règne dans les âmes et constitue un groupement organisé, une société de fidèles en vue du salut. Il fait plus. Par ses miracles et ses exorcismes, il montre que le règne de Dieu est commencé, que le bien triomphe du mal sous ses diverses formes : du mal physique par la guérison des corps, de la mort par les résurrections, du mal moral par la rémission des péchés. Les puissances mauvaises, qui ont étendu leur emprise sur les hommes et les éléments, vont être anéanties : Satan s'effondre et tombe comme un météore (3). Mais est-ce là toute l'œuvre de Jésus ? Doit-on limiter son action personnelle à l'annonce et à l'établissement du règne de Dieu ? Héraut de bonne nouvelle, redresseur de consciences, réformateur de mœurs, vainqueur des puissances hostiles et du mal, il est tout cela. Mais n'a-t-il fait que montrer le chemin du royaume, réveiller l'humanité, la relever par l'espérance du salut, lui faire éprouver le sursaut qui triomphe du mal, rend la vie, et fait aspirer à une humanité transfigurée ? Ou bien trouvons-nous dans un de ses actes, ou dans sa mort, la raison profonde et la garantie de ce salut qu'il vient réaliser ? Pour poser la question dans les termes

(1) Après que les apôtres eurent reçu dans sa plénitude le Saint-Esprit, et eurent été comme plongés en lui, Act. I, 5, le baptême fut vraiment le baptême de l'Esprit, comme Jean-Baptiste l'avait annoncé. Mc. I, 8 ; cf. Jn. VII, 39. (2) Act. II, 37, 38 ; VIII, 12, 17 ; IX, 17 ; X, 48 ; XI, 15, 18 ; XXII, 16 ; cf. XVI, 15, 33. (3) Lc. X, 18.

de la théologie, quelle est la valeur proprement salvifique attribuée, dans les trois premiers évangiles, à sa vie et à sa mort? Est-il sauveur et comment?

Remarquons tout d'abord que le mot « sauveur », appliqué à Jésus, ne se trouve qu'une fois dans les synoptiques, dans la parole de l'ange aux bergers, « il vous est né aujourd'hui *un sauveur* qui est le Christ Seigneur » (1). La venue de Jésus sera une grande joie pour le peuple d'Israël, spécialement pour les petits, comme les bergers, car il est leur sauveur. Mais le texte ne précise ni la nature de ce salut (2), ni le rôle personnel de Jésus dans sa réalisation; il faut les chercher dans d'autres passages. Nous les trouvons mentionnés dans l'histoire de la conversion de Zachée. Zachée était riche et publicain, il y avait pour lui un double obstacle au royaume de Dieu. Touché par la grâce, après avoir reçu chez lui le Maître, il s'écrie : « Je donne aux pauvres la moitié de mes biens, et si j'ai fait tort de quelque chose à quelqu'un, je lui rends le quadruple ». Alors Jésus déclare que le salut est arrivé pour cette maison, et il en donne la raison : « Car le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu » (3). Ce texte indique tout au moins que Jésus s'attribue une part personnelle dans la réalisation du salut. Cette part est définie nettement dans Mt. I, 21 : « Tu lui donneras le nom de Jésus car il sauvera son peuple de ses péchés ». Le nom de Jésus, qui signifie probablement « Jahweh est salut », est le programme de son œuvre. Il sauvera « son peuple » : à titre de Messie juif, il n'étendra son action qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël (4), et le salut qu'il va procurer sera, non une délivrance d'ordre politique ou matériel, mais la rémission des péchés. Le péché, en effet, est le grand obstacle au salut messia-

(1) Ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτήρ, ὃς ἐστὶν Χριστὸς Κύριος. Lc. II, 11. (2) Dans le *Magnificat*, Lc. I, 47, c'est Dieu qui est appelé sauveur. Nous avons là une expression courante de l'Ancien Testament, signifiant que Dieu accorde une grâce ou une délivrance à son peuple. Dans le *Benedictus*, Lc. I, 69-71. Dieu a racheté son peuple et il va le « sauver de ses ennemis »; c'est encore le langage de l'Ancien Testament. Toutefois dans Lc. I, 77, le salut se précise: il s'accomplira « dans la rémission des péchés ». L'idée d'une délivrance d'ordre politique a disparu et il ne reste que celle d'une délivrance d'ordre moral. (3) Lc. XIX, 10. (4) Cf. Mt. XV, 24. Le premier évangile s'adresse à des juifs qui pensent avec les formules de l'A. T. Pour eux, le salut messianique doit atteindre la collectivité, la nation d'Israël.

nique, comme il fut toujours dans l'Ancien Testament, le grand obstacle au salut d'Israël. Dans la conception morale des deux Testaments, le péché offense Dieu et appelle un châtement. Aussi le publicain de la parabole dit en se frappant la poitrine : « Fais-moi grâce » ou « pardonne-moi ». Le pécheur contracte donc envers Dieu comme une dette qu'il doit payer, mais que Dieu peut lui remettre. Dans le premier évangile nous lisons : « Remettez-nous nos dettes » (1); mais dans le troisième : « Remettez-nous nos péchés » (2). Le terme du premier évangile est la traduction littérale du mot araméen employé par Jésus : *ħubā* pl. *ħaubē*, qui signifie dettes aussi bien que délits, fautes. Dans le grec de l'époque impériale on disait *ὀφείλω ἀμαρτία*, devoir un péché, c'est-à-dire, être coupable d'une faute entraînant un châtement, comme on disait *ὀφείλω χρέος*, avoir une dette (3). Or Jésus, d'après les synoptiques, est venu remplir un programme de pardon et de rémission. Il a donc dû collaborer de quelque façon à la remise de la dette constituée par le péché. Si nous trouvons des textes où il est dit qu'il a payé pour les autres, il n'y a pas lieu de les suspecter comme des intrus, à moins d'être décidé à les effacer de nos évangiles, pour des raisons qui ne relèvent pas de la critique.

Le principal de ces textes est le passage de saint Matthieu, XX, 28; cf. Mc. X, 45. Jésus vient d'annoncer ses souffrances et sa mort; les fils de Zébédée en prennent occasion pour lui demander d'être assis, l'un à sa droite l'autre à sa gauche, dans sa gloire. Cette prétention provoque le mécontentement des autres apôtres, et attire, de la part du Maître, une réprimande avec une leçon d'humilité : pour être le premier il faut se faire le serviteur de tous, « le Fils de l'homme est venu non pour être servi mais pour servir et donner sa vie en rançon pour un grand nombre » (4). La question est de savoir si l'expression « donner sa vie en rançon pour un grand nombre » ajoute quelque chose à

(1) Ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, Mt. VI, 12. (2) Τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν, Lc. XI, 4. (3) Nous en avons la preuve dans une inscription trouvée près de Sunium et donnant un règlement concernant un sanctuaire de Men Tyranos. Il y est dit, de celui qui violait ce règlement : ἀμαρτίαν ὀφείλετω Μηνί Τυράνῳ, ἣν οὐ μὴ δύνηται ἐξελίσσασθαι (sic). C. I. A., III, 74. Cf. DRISSMANN, *Neue Bibelstudien*, p. 52. (4) Δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν, Mt. XX, 28.

l'idée de simple service et la dépasse. Il paraît bien en être ainsi. Jésus est venu servir, non d'une manière ordinaire, mais jusqu'à la mort inclusivement. Cette mort (1) couronnant une vie de service, sera une rançon (2) payée à la place (3) de celle que les hommes devraient fournir. Or, qui dit rançon, dit délivrance, élargissement. Jésus a donc délivré une multitude en fournissant la rançon de leur liberté. Mais à qui a été payée cette rançon? Nous venons de dire que le péché était une dette; maintenant, l'homme a besoin de rançon pour être délivré. Sommes nous encore dans le même ordre d'idées? Qui détient les hommes captifs, dans la pensée de Jésus? Est-ce Satan, qui a mis la main sur l'humanité, et qu'il faut rejeter sur une autre victime pour lui arracher sa proie? Certains textes l'ont fait croire à plusieurs interprètes (4). Mais quel droit avait Satan à une satisfaction, à moins de le traiter en souverain? Tout l'évangile s'oppose à cette interprétation. Jésus vient précisément triompher de Satan. Peut-il concevoir le rachat de l'humanité comme une espèce d'exorcisme par lequel on rejette Satan sur une autre victime, et, dans ce cas, se regarder lui-même comme cette victime? Au contraire, Jésus s'affirme partout comme le maître et non comme la victime de Satan. Dira-t-on que Jésus a payé une dette au péché personnifié? Il n'y aurait là qu'une pure figure de langage. Ce qui est certain, c'est que par sa mort, Jésus a donné satisfaction à quelqu'un qui avait droit de l'exiger. Dieu seul avait ce droit,

(1) Pour δοῦναι ψυχῆν indiquant une mort expiatoire, cf. II, Macc. VII, 37; IV Macc. XVII, 22. (2) Λύτρον est la rançon d'un captif. Dans l'usage classique il est ordinairement au pluriel, λύτρα; ce pluriel était employé pour désigner un sacrifice en vue de délivrer un captif prisonnier d'un dieu : Luc. Dialog. (dans LAGRANGE, *S. Marc*, p. 264). Λύτρον est aussi l'amende que l'on doit payer aux juges pour avoir la vie sauve; il est alors synonyme de τιμή. Dans les LXX, c'est toujours la compensation pécuniaire que l'on fournit pour donner satisfaction à celui qui a droit d'exiger une chose. Cf. LAGRANGE, *ibid.* Ce terme ajoute donc quelque chose à l'idée de simple service. (3) La préposition ἀντί, « à la place de » n'est pas synonyme de ὑπέρ, « en faveur de ». Rarement employée au premier siècle, elle conserve ici toute sa force. Cf. MOULTON, *A Grammar of New Testament Greek*, p. 100. Elle est bien rendue dans les versions syriaques par *hloph*. Cf. JOSEPH. *Ant.* XIV, 7, 1 : Τῆν δόκον αὐτῷ τὴν χρυσῆν λύτρον ἀντί πάντων ἔδωκεν. (4) Mt. XII, 29; Lc. XI, 22-26; Lc. X, 18. Cf. ORIGÈNE, *In Matth.* XVI, 8, P. G. XIII, 1397; S. GRÉGOIRE DE NYSSE, *P. G.* XLV, 60-66; S. AMBROISE, *P. L.* XVI, 1299. Cf. SABATIER, *La doctrine de l'expiation*, p. 19-20, et p. 25, note 1.

comme lui seul était capable de remettre les dettes contractées par le péché.

Dans le même ordre d'idées, les textes de l'institution de l'eucharistie mettent la mort de Jésus en rapport avec la rémission des péchés : « Ceci est mon sang, sang de la nouvelle alliance, répandu pour beaucoup en rémission des péchés (1) ». Dans le passage parallèle, Mc. ne mentionne pas la rémission des péchés, il dit seulement : « répandu pour beaucoup » (2) ; Lc. donne : « Ceci est mon corps livré pour vous »... « cette coupe est la nouvelle alliance, en mon sang qui est répandu pour vous (3) ».

De ces textes il ressort que dans l'institution de l'eucharistie, la mort de Jésus se présente d'abord comme un sacrifice d'alliance, destiné à garantir un pacte nouveau entre Dieu et les hommes. Avant sa mort, Jésus dispose de son sang en faveur des hommes. Comme autrefois au Sinaï le sang des victimes fut répandu pour mettre le sceau à la première alliance, lorsque Moïse dit : « Voici le sang de l'alliance que Jahweh a faite avec vous sur toutes ces choses » (4), de même le sang de Jésus garantit l'alliance nouvelle avec tous ses avantages, et en première ligne la rémission des péchés (5). Mais ce n'est là qu'un aspect de cette mort ; elle se présente encore comme sacrifice d'expiation. Le sang est répandu *περὶ* (6) *πολλῶν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, ce qui suggère que la mort de Jésus a une efficacité directe sur l'élimination du péché ; victime d'alliance, Jésus est aussi victime d'expiation. Ces deux aspects s'unissent pour exprimer dans toute sa force son rôle de libérateur.

L'idée du pardon des péchés par l'apaisement de la justice divine était un article de la foi juive. Elle se rattachait à une conception de Dieu qui était celle de l'Ancien Testament, et Jésus la partageait avec ses compatriotes. L'idée de quelqu'un souffrant et mourant pour les péchés des autres est également loin d'être étrangère à l'Ancien Testament. Elle se concrétise dans le Serviteur de Jahweh souffrant et mourant pour les

(1) Mt. XXVI, 28. (2) Mc. XIV, 24. (3) Lc. XXII, 19-20. (4) Ex. XXIV, 8. (5) Cf. HEB. IX, 22 ; VIII, 8-12 ; JER. XXXI, 31-34. (6) *περὶ* et *ὑπέρ*, « en faveur de, au sujet de », n'ont pas la même force que *ἀντί* « à la place de ». Dans I TIM. II, 6 ; *ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων, ὑπὲρ* est renforcé par *ἀντί*. On trouve cependant *ἰποθήσκειν ὑπὲρ τίνος* dans le même sens que *ἀποθήσκειν ἀντί τίνος* ; cf. SOPH. Trach. 708 ; EUR. Héc. 314 ; PLAT. Conv. 179 b.

péchés du peuple. Jésus voyant l'opposition à son œuvre grandir autour de lui, excitée par la jalousie et la haine des chefs et des docteurs du peuple, pouvait pressentir sa mort violente, et à la lumière divine, la regarder comme nécessaire au couronnement de sa mission. Conformément au dessein de Dieu, elle était, la rançon du peuple et le sacrifice qui garantit la rémission des péchés. Les synoptiques sont très sobres sur ce sujet ; ils ne contiennent pas de théories, mais ils laissent entendre clairement que la mort de Jésus, point culminant de son œuvre, est plus qu'un simple exemple d'abnégation et de renoncement, capable d'agir sur la conscience de l'humanité. Mais que peuvent nos misérables anthropomorphismes, lorsqu'il s'agit d'expliquer l'incompréhensible ! Il nous suffit de savoir que Jésus a attaché à sa mort la signification d'un acte libérateur éliminant le péché, obstacle essentiel à l'établissement du règne de Dieu. Il appartient aux théologiens d'exposer les modalités de cette œuvre de délivrance. Jésus ne la réduit pas à une formule ; il fait mieux, il la réalise, il est le salut même.

Il reste encore à examiner si les synoptiques présentent le salut à la manière du quatrième évangile et de saint Paul, comme le fruit d'une union à Dieu ou au Christ. N'oublions pas qu'ils nous offrent une forme populaire et élémentaire de la prédication chrétienne. Ils nous disent cependant que le disciple sur terre est adopté par Dieu. On vient annoncer à Jésus l'arrivée de sa mère et de ses « frères ». Il répond : « Quiconque fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux, celui-là est mon frère et ma sœur et ma mère » (1). Il ne veut pas nier sa parenté naturelle, mais affirmer l'existence d'une parenté spirituelle, d'un lien nouveau entre lui et ceux qui font la volonté de Dieu (2). Il est venu faire la volonté de son Père (3), et il apprend à ses disciples à dire : « Que votre volonté se fasse », et à ceux qui font cette volonté, il s'attache par un lien plus étroit que celui du sang. Mais ce n'est là encore qu'une union de volontés, ce n'est pas une union réelle produisant communication de vie. Cette union réelle, nous la trouvons dans la communion eucharistique. Les paroles de Jésus : « Prenez et mangez, ceci est mon corps »,

(1) Mt. XII, 52. (2) Cf. Lc. VIII, 21. (3) Cf. Jn. IV, 34 ; V, 30 ; VI, 38 ; VIII, 29 ; HEB. X, 7 ; PHILIP. II, 8.

« prenez et buvez, ceci est mon sang » n'ont de sens que si l'on admet le réalisme de saint Paul (1), comme l'église primitive l'a admis. Jésus reste au milieu des siens, il s'unit à eux dans un mystère, mémorial de sa mort, et il leur communique une vie qui est sa propre vie, anticipation et gage de la vie future.

∴

Dans l'exposé qui précède, si nous avons réduit au minimum les discussions exégétiques, c'est d'abord pour laisser le lecteur en contact plus étroit avec le texte évangélique; c'est aussi, et surtout, parce que l'intelligence des évangiles n'est plus affaire de grammaire et de lexique, après les travaux philologiques de ces vingt dernières années. Le problème est ailleurs. Il est dans l'origine et par suite dans la valeur des sources qui entrent dans la composition des synoptiques. Ces textes, en apparence si simples, sont formés d'éléments de diverses provenances, rédigés dans des intentions diverses, offrant des caractères variés. Si l'on a dû renoncer à expliquer, par une hypothèse générale, ce qu'on appelle d'un mot impropre le problème synoptique, ou s'il a fallu se contenter de solutions provisoires, dont aucune ne rend compte de tous les faits, c'est qu'il n'y a pas à proprement parler « un problème synoptique », mais bien *des* problèmes synoptiques ». Ce qui veut dire que nos trois premiers évangiles, étudiés au point de vue critique, ne doivent pas se prendre comme un bloc. Non que l'on soit en droit d'en effacer certains éléments, sous prétexte qu'ils contiennent des idées que l'on refuse d'avance à Jésus : la variété des sources n'est pas une preuve de leur non valeur, et des matériaux divers peuvent concourir à la solidité d'un édifice. Seulement, ces éléments qui se juxtaposent sans se mêler, l'historien ne doit pas les mêler lui non plus. Cette méthode est imposée par le caractère de nos plus anciens évangiles. Elle s'impose aussi à cause des outrances de certains critiques, qui éliminent de nos évangiles l'essentiel de la doctrine et des institutions chrétiennes, en pratiquant dans les textes une vivisection arbitraire, et qui s'efforcent de justifier ainsi les vues les plus opposées à la foi et au sentiment religieux. C'est pourquoi,

(1) I Cor. XI, 23-34.

après avoir tracé le tableau du salut d'après les synoptiques, il nous reste à démêler la provenance des traits qui le composent et à en marquer la valeur. Pour ramener la question à ses lignes essentielles : Jésus a-t-il conçu le christianisme comme une religion de salut universel ? A-t-il établi une église ou société destinée à réaliser ce salut, lui en a-t-il donné les moyens ? A-t-il attaché à sa mort la valeur d'un acte sauveur ? A-t-il voulu enfin le baptême comme rite initiateur, et la communion eucharistique comme mode d'union et communication de vie ? Que vaut la réponse affirmative donnée par les synoptiques à chacune de ces questions ? Nous essayerons de le dire dans un prochain article.

(*A suivre*).

Jean-Baptiste COLON.

CHRONIQUE D'HISTOIRE RELIGIEUSE MODERNE

LE MOUVEMENT SPIRITUEL DU GRAND SIÈCLE.

(Suite et fin) (1).

Avec le chapitre sur la doctrine bérullienne, chapitre capital que celui de la doctrine du P. Condren et tout neuf. Peu de sources ; aucune histoire critique à mentionner ; beaucoup d'inédits, par contre. Son apostolat se résume d'un mot : développer cet « esprit de pureté », qui « ne peut souffrir que rien vive que Dieu », et exige que Dieu « soit en nous comme Dieu plus que nous-même », autrement dit, « sortir de nous-mêmes et de tout ce qui est nôtre », « nous déposséder de notre nature ».

Destruction, anéantissement infiniment doux, car Dieu y répond en nous infusant sa plénitude, car « cette mort laisse vivre Dieu en nous » et le néant « donne lieu en nous à son être ». Élévation, il importe de le souligner qui ne repose que sur le « fondement immuable de la foi » et non point sur le plaisir qu'on ressent à la pratiquer, ou sur les « belles pensées » de l'intelligence, et, dédaignant « nos puissances sensuelles ou intellectuelles », veut aimer « par dessus notre connaissance et notre affection », « pénétrer par la foi dans le cœur de Dieu ». C'est dire que, pratiquée par les maîtres de l'École française, cette religion n'a rien de commun ni avec le quiétisme, ni avec le dilettantisme religieux. « Laisser être le fils de Dieu en soi », c'est-à-dire *vouloir* que le travail anéantissant de la grâce se poursuive en nous, telle est la formule du spiritualisme sain et viril de Condren et de l'École française.

Sur « l'initiation » de M. Olier, sur son « excellence », M. Bremond écrit deux chapitres, eux aussi, extrêmement nourris. « Excellence », ou plutôt éminence, « car aucun des principaux maîtres de l'École française ne l'égale, et sa *Journée chrétienne*, son *Catéchisme* ou ses *Lettres* résument sa pensée de la façon la plus personnelle et constituent comme une somme du bérullisme. Telle est, en effet, sa mission propre : « présenter les idées du maître avec une telle limpidité, une telle richesse d'imagination, et une telle ferveur, que cette métaphy-

(1) Voir *Revue des Sciences religieuses*, t. II (1922), p. 487-494.

sique, d'apparence un peu difficile, devienne accessible et séduisant à la moyenne des lecteurs ».

Voici, en effet, que les idées de l'École française se transforment en pratique et viennent enrichir la piété du siècle : c'est d'abord la *Dévotion de l'Enfant Jésus*, que Bérulle rajeunit et fait « vraiment sienne » c'est-à-dire nue et austère, car, si elle sourit au nouveau-né dans la crèche, la vision où conduit cet aimable spectacle est « forte et sévère » : « sous cette grâce et bénignité », c'est « l'anéantissement du Verbe incarné » qui s'annonce. « Acquérir l'esprit d'enfance », c'est parvenir à un état « où il faut mourir à tout », apprendre à « s'anéantir soi-même », ou plutôt à « s'abandonner » comme l'enfant aux bras de sa mère. Aussi, pour devenir populaire, la dévotion à l'Enfant Jésus devra-t-elle s'écarter de l'austérité bérullienne. Ce sera le rôle de Marguerite de Beaune ; de la dévotion rigoureusement bérullienne elle fera cette dévotion moins intérieure, moins exigeante et plus tendre, qui, du Carmel de Beaune, rayonnera par toute la France, et, au fur et à mesure qu'elle s'éloignera de son esprit d'origine, se rapprochera davantage du primitivisme de saint François d'Assise pour devenir, en Provence, le culte de Jésus enfant, porteur de croix, c'est-à-dire cette dévotion mystique et toute bérullienne qui associe à l'Enfance de Jésus le souvenir de la Passion.

Ainsi s'accomplit la transition du *mystère de l'Enfance* au *mystère du Sacré-Cœur*, qui trouvera en un disciple de Bérulle : le P. Eudes, son premier docteur et son premier apôtre. « Amour affectif », tendresse pieuse, familiarité confiante, tout ce que François de Sales apportait de douceur dans la pratique de la dévotion, voilà ce qui donne au *Royaume de Jésus* son accent propre et le distingue nettement des autres productions oratoriennes (1).

IV

Non moins intérieure et mystique que l'École française, « plus originale, plus sublime, vingt et vingt fois plus austère, plus dure que Port-Royal », l'*Ecole du P. Lallemant*. A peine soupçonnée des contemporains, elle n'a point trouvé son historien, et son chef, en l'absence de toute œuvre écrite, n'est connu que par le témoignage de son

(1) Voir page 641 et suiv. la part qui revient à l'Humanisme dévot dans les idées du P. Eudes. M. Bremond insiste sur le rôle de Bérulle dans la genèse de la dévotion au Sacré-Cœur (664 et suiv.) et établit très exactement les différences qui le séparent de la dévotion de Paray, la dévotion eudiste s'orientant plus directement, plus immédiatement vers la vie mystique.

disciple, le P. Champion. Jésuite, comme tous les membres de cette École, formé à l'Université de Pont à Mousson, le P. Lallemand et ses disciples constituent, dans la Compagnie, qui aux mystiques préfère communément les ascètes, un groupe distinct : une sorte « d'extrême-droite spirituelle » que les supérieurs n'encourageront pas, mais qu'ils n'iront pas jusqu'à désavouer.

« Le but où nous devons aspirer, c'est d'être tellement gouvernés et possédés par le Saint-Esprit que ce soit lui seul qui conduise toutes nos puissances et tous nos sens, et qui règle tous nos mouvements intérieurs et extérieurs, et que nous nous abandonnions nous-mêmes entièrement par un renoncement spirituel de nos volontés et de nos propres satisfactions. Ainsi nous ne vivrons plus en nous-mêmes, mais en Jésus Christ par une fidèle correspondance aux opérations du divin Esprit ». S'élever du groupe des « médiocres » qui s'en tiennent à l'oraison commune et aux « exercices de piété pratiqués d'une manière basse et imparfaite » jusqu'à l'élite des « parfaits », des « contemplatifs », cette autre formule du P. Champion résume l'essentiel de la doctrine que préconise le P. Lallemand.

Toute intérieure, cette doctrine, qui préfère Marie à Marthe, et proclame « qu'un homme d'oraison fera plus en un an qu'un autre en toute sa vie », n'exclut point, cependant, l'action. L'action ne sort-elle pas, tout naturellement, de l'oraison, qui « donne le mouvement aux actions vertueuses », puisque « si nous ne faisons pas de fruit », c'est que « nos fonctions ne sont point animées de l'esprit de Dieu » ? Aussi, la doctrine du P. Lallemand échappera-t-elle aux suspicions des plus acharnés, le jour où la réaction se fera le plus violente contre l'Église mystique. Sorte de « grammaire de la mystique », elle fera brillamment ses preuves et se légitimera par ses œuvres : c'est à elle que devront leur « divine simplicité », les Jean Rigoleuc, les Le Nobletz, ou les Mannois, les mystiques du pays breton.

Tels sont, en effet, les disciples du P. Lallemand : non point seulement les hommes les plus « spirituels » et les plus « intérieurs » de la Compagnie, le P. Le Jeune, le P. Ragueneau, le P. Jacques Nouet ou le P. Huby, mais tous ces missionnaires presque anonymes qui vont évangéliser la Bretagne, comme le P. Eudes la Normandie, Pierre Fourier la Lorraine, le P. Lejeune le Limousin, le Languedoc et la Provence, François Régis le Velay et le Vivarais. Autour de Michel Le Nobletz et Julien Mannois, deux hommes d'un véritable génie, dont la rencontre va faire lever de magnifiques moissons sur le sol merveilleusement préparé de Bretagne, toute une foule de pieux évangélistes, dont M. Bremond raconte la sainte croisade, attachante et pittoresque comme un beau roman.

De cette foule agissante, où les saints abondent, émergent deux figures douloureuses : le P. Surin, l'exorciste de Loudun, le héros et la victime de cette troublante histoire qui met aux prises le saint mystique et la possédée Jeanne des Anges, personnalité inquiétante et un peu louche, dont M. Bremond relève sévèrement le « cabotinage spirituel », l'autre, Louise du Néant, celle-ci parisienne, rattachée à la tradition mystique de la Compagnie de Jésus par les liens spirituels qui l'unissent à son directeur. Figure déconcertante, elle aussi, mais sympathique, dont la vie, ou plutôt le roman, eût séduit par son étrangeté, l'auteur de la *Sainte Lydvine de Schiedam*, cette Louise de Bellelète, de Tronchay qui, enfermée — à tort ou à raison — comme folle, à la Salpêtrière, a des extases et, sous le nom de Louise du Néant qu'elle se donne, demande à rester au milieu des fous pour leur rendre les plus humbles services, puis s'offre à servir une mendicante aveugle, mène à Paris la vie errante de pauvre servante des malheureux, et achève par une mort sainte la douloureuse et sublime aventure de sa vie.

V

A quiconque a fait, comme M. Bremond, le tour de la Province et du Paris mystiques, et vécu dans la familiarité de tant de saints, Port-Royal réserve peu de surprise. Ou plutôt, replacé dans les milieux du temps, son originalité apparaît singulièrement surfaite : pris en bloc, il ne dépasse pas les autres groupements contemporains, et c'est à peine si, dans la première période de son histoire, il forme une école particulière, tant sa prière est peu janséniste.

M. Bremond, en effet, distingue deux Port-Royal : le Port-Royal des débuts du siècle (1609-1625), très peu différent des autres abbayes bénédictines réformées, l'un des vingt ou trente quartiers de la cité mystique de l'époque et rien de plus. C'est le Port-Royal de l'âge d'or et de la légende, où respire ce parfum de dévotion sainte et recueillie qui séduira tant d'âmes du « siècle » : l'une des gloires du catholicisme français. Hostiles au rigorisme, rien de plus artificiel, de plus extérieur, que l'adhésion de ces solitaires à l'enseignement de Jansénius, et ce dogme cruel n'a pas encore pénétré leur imagination, leur sensibilité et leur prière. Témoin la mère Agnès dont M. Bremond trace, à la façon de Philippe de Champaigne, un poétique et très vivant portrait. Fort de l'autorité de Sainte-Beuve, il définit sa prière, et y retrouve l'esprit des grands mystiques du temps.

Avec Sébastien Zamet qui, de 1624 à 1636, assume la direction de l'abbaye, une spiritualité nouvelle se développe, et l'influence de

l'Oratoire — témoin le *Chapelet secret du Saint Sacrement* (1627) de la mère Agnès, prédomine.

Mêmes influences, mêmes dispositions chez les messieurs de Port-Royal. Pour quiconque se refuse à confondre austérité et jansénisme, Le Maître, Thomas du Fossé, Le Nain de Tillemont ne sont pas « jansénistes », et leur genre de vie n'a rien de celle d'un ascète. Pourtant leur visage accuse déjà des traits inquiétants et apparemment « orientés » vers le schisme. Aucun contact entre leur « désert » et les grands courants mystiques du siècle. Aucune jeunesse, aucun élan spontané. Ils sont, en dépit de leurs hautes qualités spirituelles, des savants tournés vers le passé. Timides et scrupuleux à l'excès, ce sont des « archéologues », qui, pour vouloir ressusciter l'Église primitive, ignorent trop celle du présent. Moralistes, enfin, uniquement préoccupés de « profit » personnel, obsédés de leur âme qu'ils font profession de haïr, ils ne conçoivent la dévotion qu'en fonction du « profit » qu'ils en tirent. L'École Française « offre à Dieu un sacrifice de louanges, Port-Royal ses essais de morale, Tillemont des examens de conscience ».

A Zamet succède, enfin, Saint-Cyran. Et voici se produire le grand tournant dans l'évolution de Port-Royal. Portrait extrêmement fouillé que celui de M. de Hauranne et d'une nouveauté, d'une hardiesse qui feront époque dans les annales des études jansénistes. Il y a deux Saint-Cyran : un théologien sensé et modéré, le Saint-Cyran des heures calmes, et un illuminé, le Saint-Cyran des extravagances : un malade. C'est celui dont le cerveau fumeux conçoit, un jour, un projet de conspiration mystérieux, ce fameux « Pilmot » dont profiteront ses ennemis pour le faire enfermer à Vincennes, inconsistant et fumeux projet d'une réforme qui mettrait fin à la décadence présente de l'Église et la ramènerait à la pureté du Christianisme primitif. De ce cerveau faible Jansénius fera sa chose. Sans qu'il en ait conscience, il l'amènera aux erreurs de l'*Augustinus*, le traité néfaste, lui aussi « fils des livres et non pas de la piété », résultat des recherches impersonnelles d'un savant, non point traduction des sentiments vécus d'un mystique.

Et voici fondée cette théologie janséniste, qu'on demandera à Saint-Cyran, passif toujours, et peu renseigné, de « lancer » et de patronner, dupe en somme d'une volonté impérieuse, au fond entièrement étranger à cette religion nouvelle que sa piété foncièrement « affectueuse, confiante et simple », contredit d'instinct. Avec cela, enclin à exagérer les scrupules qui l'acheminent sans doute au rigorisme, mais à un rigorisme qui, comme toutes ses idées, ne dépassera pas le stade des velléités : d'un mot, plus voisin de l'hérésie par ses « arrière-conceptions théologiques », par ses « aspirations crépusculaires », que du jansénisme.

De là, dès la première heure, l'intervention énergique du P. Condren, de M. Olier, de tout l'Oratoire, contre Saint-Cyran, en dépit de leur parenté de doctrine et de tendance. Rigorisants, eux aussi, ils soulignent la déchéance de notre nature, mais pour faire apparaître d'autant plus nécessaire et plus joyeux le dépouillement total de nous-mêmes et la substitution complète de la nature divine à l'homme naturel : leur pessimisme conduit à « l'optimisme extatique » et au mysticisme, qui répugnent si complètement aux jansénistes.

Ainsi défini, le jansénisme de Saint-Cyran restera sans action profonde, et, dans l'ensemble, il ne sera guère qu'une « rougeole » pour la première génération de Port-Royal. Au Docteur Arnould appartient le rôle néfaste. C'est lui qui, au lieu de laisser s'apaiser une lutte qui eût fait quelques vaincus et produit une sorte « d'extrême droite catholique, avec ses archaïsants, ses rigoristes, encombrants, agaçants, mais peut-être utiles comme contre-poids aux excès possibles de l'Humanisme dévot », va créer une secte de discuteurs et de partisans. « Machine à syllogismes », « mitrailleuse théologique au mouvement perpétuel » et « tout à fait dénué de vie intérieure », ses doctrines, en se répandant, vont affecter la vie intérieure d'une foule de chrétiens. A la « théologie janséniste » voici succéder une « religion janséniste », « religion de sectaires », qui déformera, « déshumanisera » la seconde génération de Port-Royal, et enfantera des « Arnould sans nombre », « moyens ou petits, hommes et femmes, docteurs qui ne sont que docteurs et pour qui le principal de la religion se ramène à disputer sur la religion ». « Esprit d'orgueil intellectuel : tout l'Évangile, mais sans l'humilité, sans l'amour », voilà l'esprit du grand Arnould. Ce sera l'esprit de l'École de Port-Royal.

Si, formé à la vie spirituelle par Jansénius, et passablement « intoxiqué » par la théologie de son maître, un Pascal échappera par le « fond véritable de sa nature » et sa « philosophie le plus personnelle » au jansénisme, dont son genre lumineux et loyal entreverra « l'infirmité congénitale » : la résistance à l'autorité de l'Église, si le « meilleur Pascal » « respire contre le dogme de Jansénius » et par certains chemins se rapproche des humanistes dévots et rejoint les mystiques « ses vrais frères », il n'en reste pas moins que l'avenir immédiat appartient à ce jansénisme raisonneur, dont Nicole incarne l'anti-mysticisme foncier (1).

Au fond, « moliniste » de tempérament, ennemi déclaré du jansé-

(1) Voir chapitre IX (318-419) une analyse très serrée de la *Prière* de Pascal, qui établit ce que l'auteur des *Pensées* doit au jansénisme et ce qui l'en sépare.

nisme doctrinal, voire même suspect de thomisme et d'hérésie auprès des siens, et, pour tout dire d'un mot, « janséniste malgré lui » le voici par timidité morbide et scrupule de moraliste, contribuant à créer « l'imbroglio janséniste » et formulant la fameuse distinction du fait et du droit qui l'entraîne à pactiser avec une doctrine qu'au fond il réprouve. Il se jette dans le « maquis des équivoques, des négations, et des procédures ». Il éternise la querelle au lieu de l'éteindre. Il insuffle au jansénisme une vie nouvelle. Il transforme le « petit bataillon d'intellectuels » du grand Arnauld en une armée de combat, et entraîne à sa suite la « bonne foule », « petite église ridicule et dou loureuse » que le P. Quesnel achèvera bientôt de fanatiser.

Puis, ce sont les *Visionnaires* (1665-1666) et le *Traité de l'Oraison* (1679), que provoquent la publication des *Délices de l'Esprit* de Desmarests de Saint-Sorlin, l'ennemi fougueux de Port-Royal, et la très grande popularité du *Chrétien intérieur* de Jean de Bernières, ou encore du P. Guilloié. Moralisme et rationalisme chrétiens triomphent. réagissent contre le mysticisme de la période précédente, travaillent à « démysticiser » le siècle. Et voici avec la « retraite des mystiques », se clôt, au seuil du « siècle de Louis XIV », l'histoire de l'Humanisme dévot, compromis, il faut bien le dire, par les excès de ses disciples extrêmes. L'esprit salésien dégénère. Si indulgent qu'il pût être à la nature humaine, l'auteur du *Traité de l'Amour de Dieu* n'en mettait pas moins en garde contre les dangers du minimisme moral. Il recommandait une piété douce, suave, « qui se fasse aimer de Dieu, premièrement, et puis des hommes » ; mais il préconisait en même temps une pratique très exigeante et foncièrement « héroïque » de la dévotion : il enseignait à chercher la perfection dans l'amour pris au sens crucifiant que les plus hauts mystiques donnent à ce mot.

Or voici que « banalités éœurantes », à la façon de Claude Leroux, l'auteur de la *Tourterelle gémissante sur Jérusalem*, médiocrités et fatras pieux du genre du *Réveille-matin des Dames* de Puget de La Serre, « minauderies » et « sucreries dévotes », prenaient la place des sains et solides écrits. Après la dévotion forte de l'école salésienne, la « dévotion aisée » du P. Lemoyne, après le mysticisme à la fois contemplatif et agissant du P. Lallemant, le quiétisme de Madame Guyon. L'Humanisme dévot se voit compromis, finalement, par les partisans du moindre effort : le siècle est mûr pour la réaction.

* *

Que le lecteur nous pardonne cet exposé trop long, et l'auteur de l'*Histoire du sentiment religieux* les lacunes de ce résumé qui fait tort à

son œuvre, en lui enlevant le meilleur de son charme : cette complexité, cette richesse d'horizons, mais aussi cet imprévu, ce jaillissement des idées, qui font de ces cinq volumes un monde si prodigieusement vivant. On vantera sa très vaste culture, sa substantielle doctrine, ses dons d'analyste, son raisonnement vigoureux, ses qualités d'écrivain, son humour et son esprit. A toutes ces qualités supérieures s'en ajoute, à notre avis, une autre plus rare et plus puissante : le don de faire vivre et de revivre les époques et les hommes et, pour tout dire d'un mot, de donner la sensation de la vie.

A cette œuvre où l'historien de la littérature comme l'historien des idées, voire l'historien de l'art, trouveront largement profit, souhaitons une conclusion très prochaine. Vaste est son plan et si nouvelles, si vastes les perspectives qu'elle nous ouvre, qu'on peut dire qu'elle révèle un dix-septième siècle ignoré. Mais solides sont les bases sur lesquelles s'édifie ce monument grandiose : l'un de ces monuments comme la piété du xvii^e siècle se plut à en couvrir le sol de France : sobres et vigoureux d'architecture, et, derrière leurs façades, dont la bonne qualité et la solidité des matériaux fait, pour une large part, la beauté, abritant, groupés pieusement autour des chefs et des saints, une foule innombrable d'âmes de spiritualité intense, de piété forte et saine, attentives à toutes les tâches de la terre, et, par-dessus tout, naturellement, spontanément *mystiques*.

Hubert GILLOT.

CHRONIQUE D'ÉCRITURE SAINTE

(NOUVEAU TESTAMENT)

(Suite et fin) (1).

7. — M. Goguel, professeur de la Faculté libre de Théologie protestante de Paris, vient de publier le troisième volume de son *Introduction au Nouveau Testament*, consacré au livre des Actes des apôtres (2). Il est divisé en huit chapitres : I, la tradition ; II, Histoire de la critique ; III, le texte ; IV, les contacts littéraires ; V, le style et la langue ; VI, le caractère littéraire du livre ; VII, Analyse critique du récit, 1^{re} partie ; VIII, Analyse critique du récit, 2^e partie. — Conclusion. Nous ne pouvons exposer dans le détail tout le contenu de ce travail ; nous devons nous borner à en relever les principales positions.

Les réminiscences qu'on peut relever dans les Pères apostoliques ne sont pas tellement précises que l'on doive nécessairement conclure que ces passages dérivent des Actes ; il faut toujours se demander si ces textes ne viennent pas de la tradition orale. Irénée, le canon de Muratori, Tertullien, Clément d'Alexandrie affirment que Luc est l'auteur des Actes. Tout ce que nous savons de certain sur Luc nous vient du prologue des Actes, des passages « en nous » ou des épîtres pauliniennes. L'origine antiochienne de Luc est attestée par une tradition ancienne, digne de foi. On s'est beaucoup occupé des Actes depuis le xix^e siècle ; la critique en a été longtemps dominée par l'hypothèse de l'école de Tübingen, dont la formule a été donnée non par Baur, le chef de cette école, mais par Eduard Zeller, son disciple. Sa thèse principale était que les Actes avaient été écrits pour concilier les deux partis alors existants dans l'Église chrétienne : les pétriniens et les pauliniens. M. Goguel croit que de la discussion certains points demeurent acquis, tels que l'universalisme et l'indépendance du christianisme par rapport à tout légalisme. Il n'est pas exact, en tout cas, que les Actes aient déformé les portraits de Pierre et de Paul. Il est difficile, malgré les nombreux travaux, qui les ont recherchés, de préciser les sources des Actes. Luc a eu des matériaux, mais il s'en est servi en historien ; il les a adaptés au but qu'il voulait atteindre. Depuis quelques années la critique s'est beaucoup occupé des Actes et

(1) Voir *Revue des Sciences religieuses*, t. II (1922), p. 476-486.

(2) *Le Livre des Actes*, Paris, Ernest Leroux, 1922. In-12, 376 p.

il y a lieu de citer les travaux remarquables de Jülicher, J. Weiss, Ramsay, Harnack, Schwartz, Wellhausen, Wendland, Norden, Torrey, Zahn, Loisy. Ils ont sur certains points, sur la composition des Actes, en particulier, émis des vues nouvelles que nous n'acceptons qu'avec des réserves. Le texte aussi a été beaucoup étudié : on a examiné comparativement les deux recensions, le texte oriental et le texte occidental. Ce dernier proviendrait d'une source homogène, mais contaminée par de nombreuses additions et interpolations. Blass avait supposé que le texte occidental était le premier jet de l'œuvre de Luc, lequel corrigé par son auteur serait devenu le texte oriental. Cette hypothèse, d'abord acceptée favorablement, ne recrute plus actuellement d'adhérents.

Les Actes sont incontestablement la suite du III^e évangile ; pour les épîtres de Paul elles n'ont pas dû être connues de Luc, qui les aurait utilisées s'ils les avait eues entre les mains. Il n'a pas non plus connu l'historien Josèphe.

Le style des Actes est extrêmement souple et varié ; l'auteur des Actes a intentionnellement conformé son ton et son style à la nature de ses récits. Le grand nombre de termes médicaux qu'on relève dans son œuvre permet de conclure qu'elle a été écrite par un médecin et cette conclusion est corroborée si l'on étudie la façon dont les faits sont racontés, et qui est telle qu'elle ne peut provenir que d'un médecin.

M. Goguel pense que l'auteur n'avait pas un plan bien défini et que son livre voulait atteindre plusieurs buts ; le récit n'est pas homogène, tout au moins dans la première partie : le récit est formé de traditions diverses plus ou moins bien fondues. En réalité, les Actes sont composés d'une façon assez libre et il est quelquefois difficile de faire concorder toutes les parties du récit ou de mettre en accord les termes employés, mais si le plan n'est pas très rigoureux, il n'en existe pas moins. Quant aux fragments « en nous », ils émanent d'un compagnon de Paul et faisaient partie primitivement d'un document plus étendu où étaient racontées en détail la vie et l'œuvre de l'Apôtre. L'association sans explication préalable de la première et de la troisième personne n'a rien d'anormal ; on la retronve fréquemment dans les écrits du temps, de Cicéron par exemple. L'auteur des Actes aurait utilisé ce récit « en nous », mais l'aurait combiné avec d'autres matériaux de moindre valeur. Telle est du moins la conclusion que tire M. Goguel de l'analyse critique du récit des Actes. Et il ajoute que, si le livre pris en bloc ne peut être considéré comme une œuvre historique, il contient cependant des matériaux d'un très grand prix et d'une incontestable valeur. Sur le lieu de composition et sur les destinataires du

livre on ne peut rien dire de certain. La date de composition doit être fixée, d'après M. Goguel, entre 80 et 90 environ. Cette date nous paraît trop tardive. Les enseignements des Actes ne forment pas un système théologique cohérent ; ce n'est pas en effet un traité de théologie, mais on peut en extraire les idées fondamentales du christianisme, principalement sur Jésus Messie, Seigneur et Sauveur du genre humain.

M. Goguel a exposé très clairement les questions discutées actuellement. Bien que nous n'acceptons par toutes ses conclusions, nous reconnaissons qu'il a traité les questions avec modération et loyauté. Il est bien au courant des travaux modernes et il en tient compte dans la mesure de leur valeur.

8. — Nul historien n'était mieux désigné que le R. P. Prat, S. J., pour écrire une vie de l'apôtre Paul (1) ; il n'a pas voulu cependant écrire une histoire, ni un exposé de la théologie de Paul, mais une simple biographie, en s'en tenant à l'essentiel des faits. Ses sources sont les Actes des apôtres et les épîtres pauliniennes. La matière est abondante ; mais « je doute, nous dit-il, qu'elle gagne à être diluée. Un dessin sobre, à lignes précises, rend parfois mieux une physionomie que le portrait le plus détaillé et un panorama donne souvent une idée plus vraie d'un paysage que l'exploration des moindres coins. »

Les Actes ont servi de guide à l'écrivain et les épîtres de l'Apôtre lui ont fourni le commentaire des actions de Paul, car sa théologie est partie intégrante de son œuvre. Il a su replacer son héros dans son milieu habituel, mais il l'a fait avec discrétion et mesure : le milieu n'est qu'un cadre, fait pour mettre le tableau en lumière et non pour le masquer.

Le P. Prat nous parle d'abord de l'enfance de Paul, appelé Saul de son nom hébreu ; né à Tarse, vers le commencement de l'ère chrétienne ; il fréquenta les écoles juives, mais ne fut pas initié à la culture classique. Il a écouté les enseignements rabbiniques à Jérusalem, aux pieds de Gamaliel. Il n'a pas connu le Christ dans sa chair et fut tout d'abord un violent persécuteur des chrétiens. Nous n'avons pas à suivre le P. Prat dans son récit ; il est entièrement conforme à celui des Actes. Nous ne pouvons qu'être de son avis sur l'interprétation des faits. Cependant nous demanderons s'il est certain que Paul et Barnabé aient été consacrés évêques, lors de leur départ d'Antioche, p. 38, vu qu'ils possédaient les mêmes pouvoirs ecclésiastiques que ceux qui sont censés les consacrer.

Aux deux traductions de la parole d'Agrippa à Paul que présente

(1) *Saint Paul*, Paris, Gabalda, 1922. In-12, 211 p.

l'auteur, p. 161, nous ajouterons celle-ci : Pour un peu tu me persuades de devenir un chrétien. La traduction littérale est : Pour un peu, tu me persuades de faire un chrétien.

Le P. Prat croit qu'une ordonnance de non-lieu a clos le procès de l'Apôtre en l'an 62 ou 63, et qu'ensuite Paul partit pour l'Espagne, puis pour l'Orient, pour l'Illyrie. La fin est obscure ; Paul fut martyrisé vers la fin du règne de Néron, en l'an 67.

9. — La majorité des critiques tient actuellement pour paulinienne la seconde épître aux Thessaloniens ; elle a cependant reçu de rudes attaques et il n'était pas inutile de la défendre une fois de plus. C'est ce que vient de faire le Dr J. Wrzol dans un travail excellent sur l'authenticité de la seconde épître aux Thessaloniens (1). Il rapporte d'abord les objections qu'on a élevées contre celle-ci. Elles ont pour base : 1° l'eschatologie de l'épître ; 2° les rapports de dépendance littéraire de la seconde épître à la première aux Thessaloniens et sa langue non paulinienne ; 3° les passages, II Thess. II, 2 et III, 17 ; 4° le caractère impersonnel de l'épître.

Après avoir exposé la situation des communautés de Thessalonique telle qu'elle ressort de la première épître et de la seconde, l'auteur discute les objections et donne les preuves positives de l'authenticité de la seconde épître aux Thessaloniens. Il s'est attaché à répondre surtout aux attaques de Wrede (2), le plus récent critique qui se soit occupé de la question.

Wrede a relevé surtout les différences de ton qui éclatent entre les deux épîtres. Le ton de la seconde épître est moins confiant, moins paternel que celui de la première ; il est plus officiel, plus sévère. Si l'on compare les nombreux passages parallèles entre les deux épîtres, on reçoit de ceux-ci une impression toute différente des rapports entre Paul et l'église de Thessalonique et du caractère de cette communauté. La première épître est évidemment écrite à des Gentils convertis pour qui Paul avait la plus haute affection et de plus elle est remarquable par l'absence de toute coloration issue de l'Ancien Testament. La seconde, au contraire, paraît s'adresser à des Juifs convertis et possède une coloration juive très marquée.

Wrede conclut de ces observations que la seconde épître n'a pas pu être écrite à la communauté de Thessalonique et qu'elle n'a pas été écrite par Paul. Celui-ci n'aurait pas pu changer ainsi subitement de

(1) *Die Echtheit des zweiten Thessalonischerbriefes*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1916. In-8 de xi-152 p.

(2) *Die Echtheit des zweiten Thessalonischerbriefes*, Leipzig 1903.

ton dans une épître écrite à la même communauté que l'avait été la première. Elle a donc été écrite par un faussaire qui a voulu contrebalancer les espérances eschatologiques trop vives à Thessalonique, qu'avait fait concevoir la première épître.

On fait remarquer encore que l'écrivain de la seconde épître semble moins en possession que celui de la première de sa langue et de son style : la phrase est plus lourde, plus embarrassée. On dirait un écrivain qui en imite un autre sans bien posséder les procédés de style de celui qu'il imite.

Tout cela est bien subjectif. On ne peut exiger d'un auteur qu'il donne à toutes ses lettres le même ton. La coloration plus ou moins juive des deux épîtres ne ressort pas en tout cas du nombre des citations de l'Ancien Testament que l'on relève dans celles-ci, car elles sont aussi nombreuses dans l'une que dans l'autre ; il y en a même une de plus dans la première épître. La sévérité qui se montre dans quelques passages s'explique bien par les circonstances. On avait mal interprété à Thessalonique certains enseignements de l'Apôtre et celui-ci rétablit la vérité un peu sèchement, mais ainsi que cela doit être dans un exposé doctrinal. De plus, Paul ne pouvait supporter qu'on abusât de ses enseignements pour tomber dans la paresse ; de là quelques mots très vifs, III, 10. Mais les passages où l'Apôtre exprime sa confiance et sa tendresse envers ses frères ne manquent pas : Que Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même, leur dit-il, et notre Dieu et Père qui nous a aimés et qui nous a donné par sa grâce une consolation éternelle et une bonne espérance, console vos cœurs et les affermisse en toute bonne œuvre et en toute bonne parole, II, 16, 17. Et encore : Car il est juste de la part de Dieu... de vous donner à vous qui êtes affligés, du repos avec nous, lors de la révélation du Seigneur Jésus, I, 6, 7. Cf. I, 11 ; III, 1-5. Quand au style lourd et embarrassé de cette seconde épître on pourrait le retrouver à peu près semblable dans d'autres épîtres. A ce point de vue les épîtres de Paul et même les passages de la même épître présentent des différences profondes. Tantôt, l'écrivain, lorsqu'il est pénétré d'une pensée qui échauffe son cœur, est entraîné en des effusions lyriques d'une clarté fulgurante ; tantôt, au contraire, lorsqu'il explique une doctrine spéculative, il paraît dégager péniblement sa pensée et il l'expose en phrases longues et entremêlées d'incidentes, ce qui leur donne une tournure embarrassée. Paul ne retrouve la clarté et la précision dans son exposé que lorsqu'il donne des règles de morale ou des conseils pratiques. Pour se convaincre de la vérité de tout cela, qu'on lise l'épître aux Romains et l'on y trouvera des exemples de ces tons différents que peut prendre une même lettre.

Paul « s'attend bien à vivre encore au moment de la Parousie, mais il tient aussi pour possible qu'il meure avant la Parousie. Dans I *Thess.*, IV, 15 par exemple, il se range parmi ceux qui vivront encore au jour du Seigneur, mais il ne prétend nullement donner ainsi une décision certaine; en disant « nous » il entend seulement se mettre en contact affectueusement avec la communauté, en unissant ainsi très étroitement son destin au leur, et en faisant entrevoir qu'ils iront ensemble au devant du Christ à son retour. Mais que néanmoins il compte avec la possibilité d'être mort en ce jour, c'est ce que montre I *Thess.*, V, 10... etc. Nous voyons par là, qu'on ne peut pas parler d'une conviction initiale de Paul; ses expressions sur ce sujet ne sont que des conjectures, des espérances ».

10. — Le Dr Samuel M. Zwemer a publié un ouvrage sur la vie, la personnalité de Jésus-Christ d'après le Coran et la tradition islamique orthodoxe, que le Dr E. Frick a traduit sous ce titre : *La christologie de l'Islam* (1). Jusqu'à présent on s'était borné à relever ce qui était dit du Christ dans le Coran et c'était peu de chose; M. Zwemer a fait une plus ample moisson en reproduisant aussi ce que la tradition a raconté sur Jésus. Il a rangé ses découvertes sous les titres suivants : le nom de Jésus-Christ dans le Coran et sa signification; le rapport du Coran sur la vie, la mort et l'ascension de Jésus; Jésus-Christ d'après la tradition, de sa naissance à sa vie publique; de sa vie publique jusqu'à son second avènement; personnalité et caractère de Jésus-Christ; son enseignement; Jésus-Christ supplanté par Mahomet; comment on doit prêcher le Christ aux Musulmans qui connaissent seulement Jésus comme prophète.

On ne peut pas dire que la tradition islamique ne nous apprend rien de nouveau sur Notre-Seigneur, mais ce qu'on doit affirmer, c'est que ce qu'elle nous apprend de nouveau n'est pas historiquement vrai. Ce qu'elle connaît de vrai lui vient de la tradition chrétienne et encore elle a souvent déformé les faits ou les a mélangés les uns avec les autres. Ainsi, Marie Madeleine, c'est la femme guérie par Jésus d'un flux de sang. Certains récits viennent des évangiles apocryphes; ceux de la vie publique de Jésus sont racontés d'après les évangiles canoniques, auxquels sont ajoutés des détails apocryphes. La christologie du Coran et de la tradition est assez incohérente. La divinité de Jésus et sa qualité du Fils de Dieu sont niées; Jésus est un pur homme, mais

(1) *Die Christologie des Islams : ein Versuch über Leben, Persönlichkeit und Lehre Jesu Christi nach dem Koran und der orthodoxen Tradition*, Stuttgart, Christliches Verlagshaus, 1921. In-8 de 116 p.

il est prophète ; il a annoncé la venue de Mahomet. Sur les enseignements du Christ la tradition est presque muette ; elle ne rapporte aucune des paroles évangéliques, sauf dans la littérature islamique récente. Quelques-unes des paroles qui sont citées comme étant de Jésus ne présentent aucun caractère d'authenticité.

11. — Le travail de M. H. G. Enelow sur l'idée que les Juifs se font de Jésus est fort intéressant (1). Après avoir relevé l'intérêt que celui-ci présente pour un Juif, il passe en revue tout ce que Jésus devait au Judaïsme. Ses plus nobles enseignements lui viennent des Écritures juives ; et tout ce qu'il a prêché peut se retrouver dans la littérature juive ; il a su cependant donner une interprétation nouvelle des lois qui gouvernent la vie spirituelle. Ce n'était pas un homme d'étude, un homme qui lisait des livres. Sa lecture était confinée aux Saintes Écritures. Il a été formé par tout ce qui constituait le milieu contemporain soit de Galilée, soit de Jérusalem : coutumes, mœurs, combats et espérances de ce temps. Les Galiléens étaient plus indépendants d'idées que les Juifs, moins liés par les règles et les règlements, plus spontanés, moins instruits et plus poétiques, moins légalistes et plus lyriques. A la Halakha ils préféraient l'Hagadah. C'était un peuple excitable et enthousiaste, capable aussi bien de profond amour que de haine ardente. Ces caractéristiques du Galiléen nous font pressentir le caractère et la personnalité de Jésus. Comme toute grande personnalité, il n'était pas l'homme d'un parti.

Jésus était un vrai Juif, le Juif spiritualiste et non le Juif matérialiste. Son originalité consiste dans ce fait qu'il a donné une autre expression et qu'il fut une autre incarnation de ce grand principe que l'âme juive a imprimé sur le monde : le principe des prophètes, les principes d'idéalisme et de spiritualité, du divin et de la bonté contre ce qui est matériel et terrestre. Il a enseigné les leçons essentielles de la religion spirituelle : amour, justice, bonté, pureté, sainteté : il a subordonné ce qui était matériel et politique à ce qui était spirituel et éternel.

Quelle a été l'attitude de Jésus vis à vis des idées messianiques de ses contemporains ? Il est difficile de répondre d'une façon précise à cette question, vu que ces idées n'étaient pas du tout uniformes de son temps. Jésus a adopté les idées de ceux pour qui le royaume messianique n'était pas un royaume temporel, politique, mais un royaume de Dieu spirituel. Il a prêché l'arrivée du royaume de Dieu. Il en fut le Messie, si cela signifie la réalisation intérieure de ce

(1) *A Jewish View of Jesus*, New-York. The Macmillan Company, 1920. In-8 de 181 p.

Messie. Quant à la mort de Jésus, l'auteur cherche à établir que les Juifs en sont innocents. Pour prouver sa thèse, il n'hésite pas à mettre en doute les récits évangéliques.

Reconnaissons que M. Enclow a tracé de Jésus un portrait sympathique; il y manque pour nous un trait essentiel: nous n'y voyons nulle part ce qui le distingue de tous les autres hommes: sa divinité.

12. — Signalons la troisième édition des Paraboles de Jésus qu'a publiée le Dr Meinertz (1): il y étudie le concept de la parabole néotestamentaire; l'explication des paraboles; l'authenticité et l'originalité des paraboles; la beauté et le but des paraboles. Comme on le voit, toutes les questions sur les paraboles sont traitées et avec compétence et connaissance de la littérature du sujet. C'est un travail que nous recommandons à tous ceux qui voudront étudier cette importante partie de l'enseignement de Notre Seigneur; ils y trouveront ce qui a été dit de meilleur et de plus complet sur la question.

13. — Nous avons actuellement d'excellentes grammaires du grec du Nouveau Testament; mais elles sont toutes très développées — celle de Robertson a 1400 pages grand in-8°. Il y avait lieu de donner une grammaire plus abrégée et par là même plus à la portée des étudiants; c'est ce que vient de faire le Rév. H. P. V. Nunn pour la syntaxe du grec néotestamentaire (2). Il s'est borné à en donner les traits principaux, la structure générale. Il étudie au commencement les prépositions parce qu'elles sont d'un usage très fréquent et que de ce fait il est très important d'en connaître la signification exacte, si l'on veut comprendre le texte d'une façon certaine. Sont passées ensuite en revue toutes les autres parties du discours, les cas et leur signification, les adjectifs, pronoms, verbes, les temps, les modes, les propositions adverbiales, adjectives, l'usage de certains temps et de certaines particularités. Les règles sont courtes et précises.

L'auteur a eu soin de marquer les points sur lesquels le grec du Nouveau Testament diffère du grec classique; quelques-unes des règles sont expliquées par le latin et par des exemples grecs. Afin de permettre à l'étudiant de faire un usage immédiat de sa science, il a donné à la fin de l'ouvrage des extraits du Nouveau Testament, des écrits post-apostoliques, avec des notes explicatives se référant aux règles de la syntaxe. Cet ouvrage sera certainement bien accueilli des étudiants à qui il rendra les plus grands services.

(1) *Die Gleichnisse Jesu*. Münster Wertf. Aschendorff, 1921. In-8 de 94 p.

(2) *A short Syntax of New Testament Greek*, 3^e éd., Cambridge, at the University Press, 1920. In-8 de xu-144-36 p.

14. — L'Introduction au latin ecclésiastique que vient de publier le même auteur rendra aussi de grands services à l'étudiant et à tous ceux qui sont obligés de lire le latin d'Église. Le latin ecclésiastique est la forme qu'a prise la langue latine entre les mains des Pères occidentaux. Pour l'expliquer le livre est divisé en deux parties : 1^o un sommaire des règles de la syntaxe nécessaires pour l'intelligence des écrits de ces auteurs, avec explications des points sur lesquels le latin ecclésiastique diffère du latin classique et 2^o un choix de morceaux extraits d'auteurs de périodes différentes avec des notes se référant à la syntaxe précédente. Les exemples, illustrant les règles, sont pris d'ordinaire dans la Vulgate, parce que c'est le livre de ce temps là qu'on peut se procurer le plus facilement. L'auteur recommande l'*Editio minor* qu'a donnée la Société biblique de la grande édition de Wordsworth-White de la Vulgate du Nouveau Testament. La Vulgate n'est pas un classique latin, mais la plupart de ses constructions se retrouvent dans le latin ecclésiastique. Issu lui même de la langue populaire, le latin de la Vulgate a, contribué à former celui des écrivains ecclésiastiques. Ceux-ci n'écrivaient pas la langue artificielle des littérateurs latins, dont la langue était écrite, mais non parlée. Les auteurs chrétiens, bien que la plupart d'entre eux eussent été instruits dans le latin littéraire, voulaient être compris de leurs lecteurs ou de leurs auditeurs. Ils se servaient donc de la langue que parlaient ceux-ci, c'est-à-dire le latin vulgaire dégagé cependant de ses formes triviales. On lira en particulier avec fruit les parties de la syntaxe où il est traité des propositions dépendantes et de cette forme qu'on appelle le « que » retransché, si différente dans le latin ecclésiastique. A remarquer que ce « que » provient du grec et de la langue latine populaire.

Nous recommandons l'étude de cette introduction au latin ecclésiastique, à tous ceux qui s'intéressent aux écrits des Pères de l'Église, qu'il nous sera permis de dire qu'on ne lit pas assez. Remarquons en terminant que cet ouvrage est, à notre connaissance du moins, le seul de son espèce.

15. — Un bon complément de cet ouvrage sera le Dictionnaire latin-anglais de la Vulgate du Nouveau Testament par le Dr J. M. Harden (1). Il est bien conçu et peut rendre de vrais services à celui qui étudie le texte Vulgate du Nouveau Testament ou le Latin ecclésiastique. Il est établi d'après l'édition mineure du Nouveau Testament secundum edi-

(1) *Dictionary of the Vulgate New Testament*. London, Society for promoting christian Knowledge, 1921. In-12 de xv-126 p.

tionem sancti Hieronymi, de Wordsworth White, publiée par H. White. Ce vocabulaire contient 40 mots qui sont dans cette édition d'Oxford et ne sont pas dans la Vulgate clémentine et par contre elle ne contient pas 24 mots qui sont dans la Clémentine et ne sont pas dans l'édition d'Oxford. L'orthographe adoptée est celle de cette dernière édition. Ce Vocabulaire rendra d'autant plus de services que, contenant les références des termes traduits, il pourra servir de Concordance du Nouveau Testament. Autant que nous avons pu nous en rendre compte, les traductions sont bonnes.

16. — Les identifications des Lieux Saints de Palestine continuent à être un sujet de discussions entre les spécialistes en ces matières. Le P. Meistermann défend dans deux beaux volumes celles qu'il propose pour Gethsémani et pour Bethesda (1).

Dans le premier de ces volumes, il veut prouver que l'agonie de Jésus, la prière à son père, la sueur de sang ont eu lieu au Jardin de Gethsémani et non dans la grotte dite de l'Agonie, située plus au nord. C'est d'ailleurs ce qui ressort des textes évangéliques et de la tradition primitive.

Dans le second volume, il se prononce pour l'identification de Capharnaüm avec Tell Houm et celle de Bethesda avec Julias, actuellement Et Tell. La synagogue découverte sur l'emplacement de Tell Houm serait probablement celle qui fut bâtie par le Centurion, dont nous parle l'Évangile, Lc. VII, 5.

Notre incompetence en matière d'archéologie palestinienne nous oblige à nous tenir sur la réserve quant à la valeur scientifique des démonstrations du P. Meistermann ; contentons-nous de reconnaître qu'elles sont bien conduites et intéressantes à suivre.

E. JACQUIER,

professeur aux Facultés libres de Lyon.

(1) *Gethsémani : notices historiques et descriptives*. In-8° de xvi-335 p. Paris, Picard, 1920. — *Capharnaüm et Bethesda ; la Synagogue de Tell Houm*. Paris, Picard, 1921. In-8° de xv-295 p.

CHRONIQUE D'HISTOIRE ANCIENNE DE L'ÉGLISE

I. MARCION ET LE MARCIONISME.

Le volume extrêmement compact, que M. Harnack vient de consacrer à l'étude de Marcion et du Marcionisme (1) ne projette pas seulement des lumières nouvelles sur un point particulier de l'hérésiologie. Par l'abondance et la solidité des matériaux qu'il met en œuvre, par l'ingénieux groupement des textes qu'il présente, ce livre renouvellera sur plus d'un point les idées relatives à une période de l'histoire ecclésiastique, pour laquelle les documents n'abondent point. Sans amener une révolution complète dans la manière de concevoir les rapports entre la grande Église et les sectes durant le premier tiers du II^e siècle, il fournira sans doute à plus d'un historien ecclésiastique l'occasion de reviser nombre de points de détail. Il serait superflu ici de louer la sûreté d'information de celui qui reste, en Allemagne, le maître incontesté de la science des origines chrétiennes; mais il n'est pas inutile de signaler à des lecteurs français l'art vigoureux avec lequel l'auteur, rompant avec les ordinaires méthodes des philologues d'outre Rhin, a su présenter son sujet, réussissant à faire d'une question qui n'est pas sans aridité, un exposé qui est, par endroits, véritablement passionnant.

Il y est arrivé en divisant son ouvrage en deux parties dont la première est consacrée à un exposé du sujet, aussi dégagé que possible de tout appareil scientifique, c'est dans la seconde partie que sont relégués les exposés et appréciations des documents divers, les discussions de textes, les établissements de leçons. On évite ainsi les interminables notes qui encombrant le rez-de-chaussée de tant de livres allemands et dont l'abondance touffue fait oublier au lecteur le sujet principal que prétendait traiter le texte en gros caractères. Peut-être pourrait-on chicaner M. Harnack sur les raisons qui lui ont fait admettre dans la première partie des développements dont la place naturelle était plutôt dans la seconde. Il aurait évité par là un certain nombre de répétitions. Mais tout plan a ses inconvénients.

(1) *Marcion; das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig, 1921, in-8°, xv-265 et 357 p.

De la seconde partie du livre les morceaux capitaux sont, à coup sûr, les chapitres III et IV, comprenant à eux deux tout près de 200 pages, où M. Harnack s'efforce de restituer le texte du Nouveau Testament, tel que Marcion avait prétendu l'établir. On sait, en bref, que le novateur n'admettait dans son *instrumentum* officiel que l'Évangile de saint Luc et le groupe des épîtres pauliniennes moins les Pastorales et l'épître aux Hébreux. Encore ne faisait-il figurer tous ces textes dans son *Novum* qu'après les avoir considérablement remaniés. Il serait particulièrement intéressant de pouvoir lire ce Nouveau Testament tronqué, tel que le lisaient les premiers disciples de Marcion. Ce travail de restitution fort délicat, et en plusieurs points particulièrement difficile, a été tenté à plusieurs reprises, et le plus récemment par Zahn dans son *Histoire du Canon du Nouveau Testament*, t. II, p. 449 sq. Il y a lieu, pense M. Harnack, de soumettre les résultats enregistrés par le dernier reviseur à un nouvel examen. Outre que la forme sous laquelle Zahn a présenté le Nouveau Testament marcionite ne permet pas au lecteur de se rendre compte rapidement du contenu de l'œuvre, il y avait lieu de tenir compte, pour l'établissement d'un texte, tant de la découverte des *Prologues marcionites* aux épîtres, faite il y a peu de temps par Dom de Bruyne d'une part et par Corsen de l'autre, que des travaux de von Soden et de Lietzmann relatifs à l'établissement du texte du N. T. dit occidental. Il est d'un intérêt majeur, en effet, pour la critique textuelle du N. T. de constater les rapports étroits qu'entretiennent le texte marcionite, soit grec, soit latin (car il semble prouvé qu'il y eut, de bonne heure, un *Novum* marcionite latin) et le *texte* dit occidental. C'est à ce point de vue spécial que le P. Lagrange, dans une longue recension de la *Revue biblique* (octobre 1921), a étudié l'ouvrage de M. Harnack, aux principales conclusions duquel il semble assez disposé à se rallier. Il semble incontestable au professeur de Jérusalem qu'un certain nombre de leçons occidentales dérivent, en droite ligne ou indirectement, du texte marcionite. Sans doute la plupart de ces leçons n'ont aucune importance au point de vue doctrinal; le fait néanmoins que de l'*instrumentum* marcionite un certain nombre de leçons sont passées dans les textes admis par la grande Église, ne laisse pas de jeter un jour curieux sur la façon dont s'est constitué le *texte ne variétur* du Nouveau Testament. Mais ce sont là questions qui intéressent davantage le bibliste que l'historien de l'ancienne Église.

Il y aurait lieu également d'insister sur nombre de renseignements qui abondent dans les autres chapitres de la seconde partie; M. Harnack a pris soin de ne laisser dans l'ombre aucun des textes anciens qui peuvent fournir sur Marcion et son Église quelque renseignement.

On lira avec intérêt la notice relative à Eznik de Kolb, un historien arménien du Marcionisme, sur lequel l'attention des lecteurs de cette revue a déjà été attirée ; celle encore qui est consacrée à Patricius, lequel, au iv^e siècle, fonda une secte apparentée au Marcionisme et donna ainsi à saint Augustin l'occasion de rédiger son traité *Contra adversarium legis et prophetarum* ; la notice sur Lucanus, disciple immédiat de Marcion, qui devint dans l'Église marcionite un maître très en vue et très indépendant ; la notice sur Apelles qui fonda au sein du Marcionisme une chapelle dissidente. Ce sont là travaux qui ne s'analysent point, étant constitués uniquement par l'accumulation et l'étude attentive des textes anciens relatifs à ces divers personnages.

Toute différente d'allure est la première partie du volume. Elle se propose de donner au lecteur une impression d'ensemble sur ce que fut Marcion et l'Église fondée par lui, sur l'importance difficile à exagérer du mouvement ainsi créé, sur les doctrines proposées par la nouvelle Église, les espérances qu'elle put faire concevoir, les résultats auxquels elle aboutit. Le tout présenté avec une très évidente sympathie pour la personne et l'œuvre du réformateur. A plusieurs reprises, M. Harnack rapproche très explicitement de Luther et des grands réformateurs du xvi^e siècle, le novateur du deuxième ; même s'il ne l'avait pas fait, il eût été évident pour le lecteur tant soit peu informé que la faveur du professeur berlinois était acquise à Marcion, pour autant que celui-ci réalisait comme un premier crayon du prophète de la Wartbourg. Je ne sais ce que Luther aurait pensé du rapprochement, mais à coup sûr Marcion ne se serait guère reconnu dans la Réforme du xvi^e siècle. Son ascétisme intégral, qui allait jusqu'à refuser le baptême aux gens mariés, coupables à ses yeux de perpétuer par l'œuvre de chair la création maudite, eût bien vite pris ombrage des violentes attaques contre le célibat des clercs, les vœux de chasteté et les pratiques de l'abstinence qui remplissent les œuvres de Luther. Est-il bien sûr même qu'il eût reconnu dans la foi justificante mise à la mode par les nouveaux docteurs cette espérance dans le crucifié qui, nous dit-on, fait le fond de sa doctrine ? Ces rapprochements historiques ont toujours quelque chose de très artificiel, et, pour tout dire, d'inquiétant. Les conditions où évoluèrent, chacun pour sa part, Luther et Marcion, sont tellement différentes qu'il n'est pas sans danger de pousser d'un peu près le parallèle entre eux. Et l'œuvre de M. Harnack n'aurait perdu ni en intérêt, ni en valeur, si elle n'avait pas été dominée d'un bout à l'autre par cette perpétuelle obsession de comparer les deux grands réformateurs.

Un réformateur, c'est bien ainsi que M. Harnack nous présente

Marcion. Il entend par là, et nous l'entendons avec lui, un homme qui constate dans l'Église de son temps une déviation imposée aux directives premières, un désaccord foncier, radical, entre ce qui se pratique et s'enseigne aujourd'hui et ce qu'avaient enseigné et pratiqué les fondateurs mêmes de l'Église; qui conçoit, dès lors, le dessein de revenir, quoi qu'il en coûte, à l'orientation primitive, faussée presque dès le début et par les apôtres mêmes qu'avait recrutés le Sauveur. Pour ce faire, il n'est pas besoin de s'embarrasser d'une théologie compliquée, de faire appel, comme les charlatans de la Gnose, à de subtiles drôleries, qui passent l'imagination des simples et ne peuvent faire fortune qu'en des écoles très fermées ou des loges d'initiés. Il suffit de lire attentivement d'une part la Bible juive, que l'Église chrétienne s'obstine à garder comme un document divin, et d'autre part ces épîtres pauliniennes, où le docteur des Gentils a si clairement indiqué les fondements mêmes de sa doctrine, les idées directrices de son apostolat. Confrontation tragique, et d'où procéderait vite dans l'esprit de Marcion cette énergique conclusion : ceci ne peut dériver de cela. La religion de l'amour, du salut, de la rédemption, annoncée au monde par Jésus et par Paul, ne peut rien avoir de commun avec la religion de la crainte servile et des promesses toutes matérielles inculquée par la Loi et les Prophètes. Il y aurait eu, dès lors, une chose toute naturelle à faire : déchirer purement et simplement les pages de la Bible judaïque; n'attribuer qu'à des hommes les grossiers concepts sur la divinité dont elle fourmille; faire des hommes qui la rédigeaient ou des imposteurs ou tout au moins des dupes; dénoncer dix-huit siècles avant Delitzsch « *la grande mystification* ». Marcion ne l'osa pas; son éducation chrétienne pesait trop sur son intelligence pour lui permettre de rejeter, sans plus, un livre que toujours il avait cru divin. Divine, il continuerait à déclarer que la Bible juive l'était; divine par son inspiration, divine par les actions du Dieu qui y transparait à chaque page; divine par les préceptes qu'elle donne et par l'idéal, tout relatif, de justice qu'elle propose; mais le Dieu qui y paraît, qui y commande, qui l'inspire, ne saurait être le Dieu qui s'est révélé en Jésus, qui a trouvé dans Paul le plus éloquent de ses prédicateurs. Devant l'absurde, Marcion ne reculerait pas. Lui, qui, sans doute, regardait avec pitié les étranges fantaisies de la Gnose, il rejoignait d'un seul coup ses plus grandes audaces. Il y a deux Dieux : le Dieu juste, auteur de l'Ancien Testament; le Dieu bon, inspirateur de la Nouvelle Loi. Le premier, créateur du monde, y règne et y domine sans conteste; c'est lui qui, dans le désarroi où la faute d'Adam a plongé l'humanité, entreprend de remédier au désordre croissant qu'il a été incapable de prévenir, en se choisissant

sant un peuple qui conservera par le monde son souvenir, son culte, ses lois. Par les menaces de châtimens matériels, par les promesses de félicité temporelle, qui doivent se réaliser en cette vie et dans l'autre, il cherche à inculquer à ce peuple l'idée d'une justice toute formelle qui le rendra agréable à ses yeux. Cet idéal de justice Israël devra le prêcher aux nations, et son Dieu lui fait espérer qu'un jour viendra où le Messie accomplira, par force ou par amour, le grand ouvrage de la conversion de tous les peuples au Dieu des patriarches et des prophètes.

Mais tant de travail est inutile. Cette action du Dieu juste, mais borné, ne peut sauver définitivement personne, car ce Dieu est incapable de donner à ceux qui mettent en lui leur confiance l'immortalité définitive et bienheureuse. Au delà des limites de ce monde, dans ce troisième ciel où pénétra un instant l'apôtre Paul, vit et règne un autre Dieu, le Dieu tout puissant, le Père infiniment bon. De son séjour il contemple avec pitié les pauvres efforts faits par le Dieu créateur pour remettre quelque ordre dans le monde et donner quelque bonheur aux créatures qui lui sont fidèles. Pour l'humanité, pour le monde, pour le Dieu-Créateur même, le Dieu bon est l'inconnu par excellence, le Dieu étranger, puisque avec tout cela il n'a rien de commun. Il se décide néanmoins à pénétrer un jour dans ce domaine inférieur : poussé par l'amour et la compassion à l'endroit des pauvres créatures humaines, il veut les racheter de la misérable condition où elles vivent, où elles meurent.

Jésus vient donc sur la terre, manifestation humaine du Dieu souverainement bon : à peine peut-on dire qu'il est son Fils. Tout pénétré de ce modalisme latent, qui fut la pierre d'achoppement de toutes les christologies populaires, Marcion distingue à peine le Dieu bon de Jésus son Fils. Jésus c'est le Dieu bon, homme par l'apparence, comme le Dieu bon est Jésus, dépouillé de son vêtement d'emprunt et revenu à son premier état. Ce modalisme ne va pas non plus sans le docétisme qui accompagne d'ordinaire, franc ou larvé, toute christologie modaliste. Un beau jour, sans être passé ni par la conception, ni par la naissance, ni par l'enfance, Jésus apparaît en Judée à l'âge d'homme pour y commencer ses prédications et ses miracles. Mais si Marcion épargne au Sauveur les humiliations de la naissance et de la croissance humaine, il le soumet, par contre, aux souffrances de la passion et de la croix. C'est que ces souffrances sont le prix dont Jésus paie au Dieu-Créateur *l'achat* (Marcion ne dit pas le *rachat*) de l'humanité. Littéralement Jésus lui achète ces hommes sur lesquels, Dieu étranger au monde, il ne possède aucun droit.

Nanti de son marché, il peut, dès sa descente aux enfers, accomplir

son œuvre de miséricordieuse bonté. En ce lieu souterrain il rencontre deux catégories d'âmes : celles des justes de l'Ancienne Loi qui ont mis toute leur confiance aux promesses du Créateur et ne veulent point renoncer à leurs vaines espérances; elles ne reconnaissent pas en Jésus leur sauveur. Au contraire, les damnés de l'Ancienne Loi, à commencer par Cain et les gens de Sodome, à finir par tous les païens morts avant le Sauveur, toutes les victimes de l'inexorable justice du Créateur, saluent en Jésus leur Sauveur. Fort des droits acquis par sa passion, Jésus, au jour de sa résurrection, les fait pénétrer dans ce royaume glorieux, où elles échappent aux prises du Dieu justicier. Et quant aux hommes qui vivent sur la terre postérieurement à sa venue, ils seront sauvés comme ces premiers élus, si, à leur ressemblance, ils mettent en Jésus toute leur confiance. Cette foi au Sauveur suffit. Inutile d'exciter dans les âmes la crainte des jugements du Dieu bon ; Dieu ne juge personne. Un jour pourtant, qui sera la consommation des siècles, Dieu fera le partage de ceux qui lui appartiennent par la foi et de ceux qui n'ont pas su mettre en la croix du Sauveur toutes leurs espérances. Pour les premiers c'est le salut éternel et définitif, salut non de leurs corps mais de leurs âmes, pour les seconds c'est l'abandon à leur malheureux sort. Les voici qui retombent sous l'empire du Dieu-Créateur dont le feu les consume et les anéantit définitivement. Et cette besogne terminée, il ne reste plus au Dieu-Créateur qu'à disparaître lui aussi. Venu l'on ne sait d'où, il replonge l'on ne sait où ; il n'était Dieu qu'en apparence et non dans la réalité.

Telle est la doctrine d'ensemble qu'exposait Marcion et que répandit pendant longtemps, avec le plus grand succès, l'Église fondée par lui. De cette doctrine, de cet « évangile du Dieu étranger », il n'est pas difficile de constater les défauts. Vouloir édifier un enseignement cohérent, sans faire appel à autre chose qu'à la Bible, ce ne peut être qu'une gageure. M. Harnack insiste à plus d'un endroit sur le fait que la théologie marcionite n'est rien d'autre qu'une stricte théologie biblique. Cela suffirait à prouver qu'il y a un minimum de métaphysique qui s'impose à tous les exégètes, et que l'on ne saurait mettre de côté sans péril. Il est facile de dire du mal de la spéculation théologique ; il est plus difficile de s'en passer. Marcion lui-même ne s'est pas tenu à ses résolutions premières. Ayant conçu, à la lecture comparée de saint Paul et de l'Ancien Testament, son principe fondamental de la distinction de deux Dieux, il a projeté cette idée, qu'il croyait lumineuse, sur l'explication des textes bibliques et il en a tiré ce que nous avons vu. Puis, cette doctrine une fois constituée, au moins dans ses grandes lignes, il lui a fallu revenir au livre sacré et

s'arranger pour le mettre d'accord avec la doctrine formulée. Quelle que soit en effet la différence qui se constate entre les enseignements de la Bible juive et les écrits de la Nouvelle Alliance, il n'en reste pas moins que les points d'attache sont multiples entre les deux catégories d'écrits. Jésus, en plus d'une circonstance, s'est réclamé des Écritures juives et du témoignage qu'elles lui rendent, et Paul lui-même s'est référé plus d'une fois aux enseignements de la Loi et des Prophètes. Et voilà Marcion obligé par ses principes à conclure que le texte des épîtres pauliniennes a été altéré, que les récits qui circulent sur la personne et le message du Sauveur n'ont pas toute garantie et qu'il convient de faire entre eux une discrimination. Pénible travail que celui d'un reviseur de textes. Marcion dut s'y atteler néanmoins et mettre sur pied un Nouveau Testament qu'il transmettrait à l'Église réformée par lui, comme le canon, la règle de la vérité. En quoi, dit M. Harnack, qui ne déteste pas le paradoxe, il est le fondateur et le créateur du Nouveau Testament de l'église chrétienne, celle-ci, n'ayant rien fait que reprendre sur nouveaux frais, et avec d'autres principes, le travail de canonisation des livres de la Nouvelle Loi commencé par Marcion. Il n'est que de s'entendre. Si l'on prétendait qu'il existait avant Marcion une liste absolument ferme et officiellement rédigée des livres d'origine apostolique, faisant foi pour fixer la règle de vérité, on émettrait une affirmation hasardeuse. Mais le fait même que Marcion, pour constituer sa liste d'écrits canoniques, a dû *choisir*, implique à lui tout seul qu'il existait avant le novateur une collection plus ou moins étendue, plus ou moins arrêtée dans ses contours, d'ouvrages auxquels on reconnaissait une autorité analogue à celle des livres sacrés de l'Ancien Testament.

Et c'est un autre paradoxe que d'assimiler le travail fait par Marcion sur l'évangile de saint Luc, à celui qu'avait exécuté quelques dizaines d'années plus tôt l'auteur du quatrième évangile lequel, lui aussi, avait fait rentrer, de gré ou de force, dans les cadres tout préparés de sa doctrine les matériaux historiques fournis par les trois synoptiques. Si Marcion avait eu une conscience, même confuse, de la similitude existant entre la situation où se trouvait Jean et celle où il se débattait lui-même, il n'eût pas manqué, au lieu de se livrer au laborieux démarquage qu'il dut pratiquer sur saint Luc, d'adopter purement et simplement l'évangile johannique. Ce dernier plus que tout autre n'était-il pas l'évangile de l'amour miséricordieux et de l'infinie condescendance de Dieu à l'endroit de l'humanité? *Cum dilexisset suos... in finem dilexit eos.*

C'est un autre paradoxe, enfin, que de présenter comme se trouvant sur la même ligne du développement religieux, saint Paul et saint Jean

d'une part, et par ailleurs l'auteur des *Antithèses*. Ces trois hommes ont sans doute cette grande idée commune que la révélation faite par Jésus constitue une nouveauté énorme par rapport à tout ce qui précède dans l'évolution religieuse de l'humanité. Mais d'abord, cette idée ils ne sont pas seuls à l'avoir et il ne serait pas très malaisé de trouver parmi les écrivains de la grande Église qui précéderent ou suivirent de près Marcion le développement de pensées analogues. Et puis surtout il y a entre Paul et Jean d'une part et Marcion de l'autre cette différence radicale que les deux premiers sont restés fidèles au dogme de l'unité divine et ont cherché par tous moyens, fût-ce par l'interprétation allégorique, à sauver la cohérence de l'Ancienne et de la Nouvelle Loi, tandis que le « loup du Pont » en jetant par dessus bord le postulat fondamental du théisme, n'a réussi qu'à établir l'absurde au cœur même de son système.

Que reste-t-il donc d'utilisable dans la doctrine religieuse annoncée par Marcion, se demande pour terminer M. Harnack ? Il va sans dire, répond-il, que le dithéisme strict tel que le présentait l'auteur des *Antithèses* n'est pas une doctrine à proposer à la conscience moderne. Mais celle-ci ne pourrait-elle trouver son profit d'abord dans la répudiation plus ou moins déclarée de l'Ancien Testament ? A maintes reprises le professeur berlinois revient sur cette idée, qui finit par se développer en une véritable thèse avec preuves à l'appui. « Rejeter l'Ancien Testament, écrit-il (p. 248), c'eût été au ^{II}e siècle une faute que la grande Église a eu bien raison de repousser ; le conserver, c'était au ^{XVI}e siècle une fatalité à laquelle la Réforme ne pouvait que difficilement se soustraire ; mais, depuis le ^{XIX}e siècle, le garder comme un document essentiel du protestantisme, c'est la marque d'une véritable paralysie religieuse et ecclésiastique ». Voilà où les penseurs religieux indépendants peuvent, aujourd'hui encore, suivre le novateur du ^{II}e siècle. Il est un point enfin, sur lequel, avec ce dernier, ils pourront encore insister : c'est que le Dieu révélé en Jésus et par lui, est essentiellement miséricorde et bonté, qu'il faut soigneusement bannir de son concept toute idée de justice vindicative. De la bonne nouvelle apportée au monde par Jésus, et retrouvée par Marcion après qu'elle se fut obliérée, c'est l'évangélisme de Tolstoï qui serait aujourd'hui la plus authentique traduction.

Par là l'on voit qu'il y a dans le gros ouvrage de M. Harnack autre chose que des documents relatifs à l'ancienne histoire de l'Église ; les aperçus les plus surprenants, les plus aventureux, les plus contestables, y voisinant avec les reconstructions historiques le plus soigneusement échafaudées.

II. L'ANCIENNE DISCIPLINE PÉNITENTIELLE

Il y a deux ans (1), le R. P. Bainvel avait constaté que les mémorables discussions entre catholiques sur l'histoire primitive de la Pénitence s'étaient brusquement assoupies. Avec un peu d'optimisme, il attribuait la sagesse soudaine dont faisaient preuve certains écrivains, accusés de s'être trop avancés, à une méditation plus approfondie des canons de Trente relatifs à l'institution divine de la confession; il soupçonnait en même temps les théologiens conservateurs d'avoir été amenés à mieux se rendre compte du caractère peu précis de certains témoignages invoqués par eux en faveur de l'existence ancienne de la confession secrète. L'histoire de la pénitence lui semblait entrée dans la période du recueilement, sinon de l'assoupissement.

Il n'en était rien pourtant. Au cours de la guerre et dans les mois qui suivaient, plusieurs importantes publications, issues de plumes catholiques allemandes, avaient tenté de renouveler un sujet que l'on pouvait croire épuisé. Un peu plus tard un anglican, M. O. Watkins, faisait paraître une histoire de la Pénitence jusqu'au Concile de Latran en deux gros volumes fort compacts. De ce dernier ouvrage je ne dirai rien; il ne modifie pas sensiblement les positions que l'on peut appeler classiques, depuis qu'elles ont été vulgarisées par le fameux livre de A. Lea en 1896 (2). Mais il me semble indiqué d'examiner d'un peu près les publications catholiques de langue allemande. D'autant que les idées mises par elles en circulation sont passées plus ou moins complètement dans des monographies françaises, et ont trouvé finalement un très large accueil dans deux articles consacrés à la Pénitence, par le P. d'Alès et le P. Galtier dans le fascicule récemment paru du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (fasc. XVIII).

M. K. Adam, jadis professeur à l'Université de Munich, passé depuis à celle de Tubingue, a étudié spécialement l'activité de saint Augustin en tant qu'il a administré, si l'on peut déjà dire, le sacrement de pénitence (3). L'essentiel de son idée est qu'Augustin a inauguré, plus ou moins consciemment, dans l'Église une discipline nouvelle. Il serait sinon l'inventeur, du moins le propagateur d'une forme secrète de la

(1) *Recherches de Science religieuse*, 1920, p. 212-221.

(2) De la publication de M. Watkins on trouvera dans les *Recherches*, (1921, p. 264, sq.) une analyse critique, d'ailleurs fort sévère, du R. P. d'Alès.

(3) *Die Kirchliche Sündenvergebung, nach dem heiligen Augustinus*, dans les *Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte* de Ehrhard et Kirsch, t. XIV, fasc. 1, in-8°, de 169 p., Paderborn, 1917.

pénitence, qui devait, après certaines transformations, aboutir à la confession secrète telle qu'elle se pratique depuis le haut Moyen-Age.

Ces conclusions soulevèrent des observations assez vives de la part de M. Poschmann, professeur à l'Académie théologique de Braunsberg. Dans sa leçon-programme pour le semestre d'été 1920, il posait catégoriquement la question : « Augustin a-t-il introduit la confession privée? » (1) et montrait que les textes augustinien, sur lesquels s'appuyait son collègue de Munich, avaient dû être énergiquement sollicités pour déposer en faveur de la thèse précédente. Pour M. Poschmann, les premières traces de la confession secrète n'apparaissent pas encore dans saint Augustin. M. Adam a riposté dans un nouvel opuscule, paru en 1921 (2), où, tout en corrigeant quelques points de détail, il maintient sa première position. Sans revenir directement sur ce point de polémique, M. Poschmann a analysé dans une série d'articles parus dans la *Zeitschrift für Katholische Theologie*, le concept de la rémission des péchés par l'Église, d'après saint Augustin (3). On y trouvera, sur le sujet qui nous occupe, de très importantes précisions.

La même revue publiait, au même moment, un article du P. Brewer, S. J., qui élevait la question bien au-dessus des polémiques engagées autour du nom de saint Augustin. Avec un zèle louable, le R. P. cherchait à montrer que c'est dès les plus lointaines origines de l'Église qu'il fallait chercher les traces d'une institution qui ressemblerait à s'y méprendre à notre confession privée (4). En félicitant cet auteur d'avoir écarté si nettement le « vieux cliché protestant d'après lequel l'Église primitive n'aurait connu d'autre pénitence que la pénitence publique solennelle, et d'avoir écarté non moins résolument l'opinion qui rattache à Augustin le grand développement sinon l'inauguration de la pénitence privée »; en lui faisant l'honneur « d'avoir rejeté si nettement des opinions que d'autres acceptent les yeux fermés », le P. d'Alès (5) ne laisse pas néanmoins de faire remarquer que les preuves administrées par le P. Brewer à l'appui de son opinion ne sont pas toutes également solides.

Or ce ne sont pas seulement quelques-unes des preuves alléguées par

(1) « *Hat Augustinus die Privatbusse eingeführt?* » Braunsberg, 1920.

(2) *Die geheime Kirchenbusse nach dem heiligen Augustin*, dans les *Münchener Studien zur historischen Theologie*, Heft 2, Kempten, 1921.

(3) *Die Kirchliche Vermittelung der Sündenvergebung nach Augustinus*, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1921, p. 208-229; 405-432; 499-527.

(4) *Die Kirchliche Privatbusse im christlichen Altertum*, même revue, 1921, p. 1-43.

(5) *Recherches de Science Religieuse*, 1911, p. 267.

le P. Brewer qui me semblent inadéquates ; c'est la thèse elle-même qui me paraît insuffisamment prouvée. Si je l'ai bien saisie, la pensée du P. Brewer est celle-ci. Dès les origines de l'Église, il a existé deux manières très différentes de traiter les fautes présentant une certaine gravité. Quand il s'agit des péchés énormes, du fameux trio des péchés qui passèrent quelque temps, dans certains milieux tout au moins, pour irrémédiables : apostasie, adultère, meurtre, le traitement consiste pour le coupable à être exclu, pour une durée parfois considérable, de toute participation aux biens spirituels de l'Église. Il s'agit à proprement parler de ce que nous appellerions aujourd'hui l'excommunication majeure. Excommunié par une sentence publique, le coupable ne pourra rentrer en possession de ses droits de chrétien qu'après satisfaction publique et réconciliation publique. Tout cet ensemble d'actes, qui sont proprement judiciaires, constitue la pénitence publique. Pour des fautes moins graves (quoique toujours mortelles au sens où nous prenons aujourd'hui le mot), une procédure toute différente intervenait. Car pour ces fautes aussi le coupable devait recourir au pouvoir des clefs ; mais celui-ci s'exerçait si l'on peut dire, *sine strepitu et forma iudicii*. Bien que le P. Brewer ne s'explique pas sur la manière dont l'autorité ecclésiastique prenait connaissance de la faute, il faut penser que son information lui venait avant tout de quelque aveu du délinquant. Cet aveu entraînait contre le coupable une sentence, qui lui retirait le droit à l'oblation et à la communion, mais lui laissait toute facilité d'assister à l'ensemble du sacrifice eucharistique, au lieu d'être relégué parmi les pénitents proprement dits. Quant à la satisfaction, le coupable l'exécutait sans aucun contrôle de la part de l'autorité ecclésiastique. « L'Église, en tant que corps, ne prenait point de part à l'accomplissement de cette pénitence : il ne s'agissait point de relations entre elle et ces pénitents, mais bien entre ceux-ci et Dieu ». Ayant satisfait pour leurs fautes, les fidèles frappés de cette excommunication mineure réglaient directement avec l'évêque (ou même avec le prêtre à ce délégué) le moment où ils pourraient de nouveau s'approcher de la communion. C'est ce jugement de l'évêque (ou du prêtre) les autorisant à participer aux saints mystères, qui est proprement notre absolution. Ainsi, pense le P. Brewer, transparait dès les origines la distinction nette entre la pénitence publique, qui ressortit au for externe, et dont l'excommunication majeure est la pièce essentielle, et d'autre part la pénitence privée caractérisée par l'excommunication mineure, la privation momentanée du droit à la communion. Il suffirait d'ajouter que tout, dans le second cas, se passe, ou peut se passer, dans le plus grand secret, pour que nous ayons la confession secrète telle qu'elle se pratique de nos jours.

Tout cela est très ingénieux, un peu trop ingénieux peut-être. Ce schématisme qui retrouve si exactement dans l'Église primitive les dernières dispositions du droit canonique actuel ne laisse pas que d'éveiller les soupçons de l'historien. Mais le plus grand défaut de cette thèse, c'est qu'elle ne repose sur aucune preuve solide. Que l'on examine les uns après les autres les témoignages allégués par le P. Brewen pour *les trois premiers siècles* et l'on verra qu'il n'en est aucun qui prouve quelque chose.

Sur l'organisation de la pénitence dans l'Église primitive nous n'en sommes pas réduit à des conjectures. Il y a au moins un traité *ex professo* sur la matière, le *De pœnitentia* de Tertullien, que l'on complètera utilement par le *De pudicitia* du même auteur devenu montaniste. On y voit fonctionner, avec toute la netteté désirable, ce qu'on est convenu d'appeler la pénitence publique, et qu'il vaudrait bien mieux appeler l'organisation pénitentielle tout court. Qu'on y cherche même une allusion, à cette pénitence privée si ingénieusement décrite par le P. Brewer ! Je sais bien que de modernes historiens de la théologie ne sont pas pris de court devant de tels silences. Si les écrivains anciens n'ont pas parlé de cette pénitence privée, c'est pour éviter aux fidèles la tentation d'en faire l'expérience et de les induire par là à pécher. Serait-ce trop que de qualifier d'enfantine une pareille explication ? — Qu'il y ait eu entre les différents coupables des différences de traitement, cela va de soi ; que les évêques beaucoup plus à l'aise qu'aujourd'hui avec les dispositions d'un droit canonique à peine ébauché aient pu graduer les peines ecclésiastiques en tenant compte des diverses circonstances de temps, de lieux, de personnes, il n'est pas interdit de l'admettre ; qu'il y ait eu parfois, même dès les origines, certaines réconciliations de pénitents que l'on pourrait nommer clandestines, rien n'empêche de le supposer. La chose qui frappe le plus, quand on étudie la correspondance de saint Cyprien, c'est la grande variété des usages pénitentiels, et cela dans la seule église d'Afrique. Mais c'est bien le cas de dire ici que l'exception confirme la règle, et l'on eût bien étonné saint Cyprien en lui parlant de la distinction entre le *for* externe et le *for* interne, distinction qui est la base même de la théorie du P. Brewer.

Entre saint Cyprien et saint Augustin, il y a tout près d'un siècle et demi ; les circonstances ont singulièrement changé. Dans des communautés dont le recrutement ne s'opère plus avec la primitive sévérité, où les fautes et les désordres doivent être plus fréquents, la pénitence publique des premiers temps était-elle encore possible ? Son maintien était-il désirable ? N'y avait-il pas lieu d'y apporter des adoucissements considérables ? En particulier, n'était-il pas opportun de réduire

l'humiliation de la satisfaction publique à ses plus strictes limites? Il n'est pas impossible qu'à la fin du *iv*^e siècle et au début du *v*^e, de bons esprits se soient posés la question. Il convient cependant de ne pas oublier que l'organisation pénitentielle antique fonctionna pendant longtemps encore, et il semble que les indications sur un certain nombre d'adoucissements apportés à l'ancienne pratique concernent surtout des cas particuliers et exceptionnels.

Les auteurs dont j'ai cité les noms plus haut ont discuté abondamment autour de la position prise par saint Augustin. L'importance de l'attitude adoptée par ce docteur n'a pas échappé au P. Galtier, qui a consacré à la question une série d'articles extrêmement documentés dans la *Revue pratique d'Apologétique* (1), non plus qu'à Mgr Batiffol, qui a remplacé dans une nouvelle édition de ses *Études d'histoire et de théologie positive*, le dernier chapitre de l'esquisse sur les *Origines de la Pénitence* intitulé : *Discussion théologique*, par un chapitre entièrement nouveau consacré au témoignage de saint Augustin (2). Les idées développées par le P. Galtier dans la *Revue* sont passées dans le second article du *Dictionnaire Apologétique* consacré à la *Pénitence* et qui est intitulé *Confession* (3).

Toutes d'ailleurs, ou à peu près, se retrouvent dans les deux publications de M. Adam précédemment signalées, et c'est là qu'il convient surtout de les étudier, parce qu'elles se laissent ramener à un schéma très simple, sur lequel revient indéfiniment le professeur de Tubingue.

Distinguons, dit-il, à la suite d'Augustin trois catégories de fautes, en évitant soigneusement d'ailleurs de chercher à les équiper à notre moderne division en fautes mortelles et fautes vénielles. Au plus bas degré, les *peccata quotidiana*, qui échappent même aux plus parfaits ; tout en haut de l'échelle, les crimes, jadis considérés comme irrémédiables, adultère, meurtre, apostasie, entre deux les *peccata mortifera* dont la liste est dressée à plusieurs endroits par saint Paul, qui exclut du royaume du ciel ceux qui les commettent. Les premiers relèvent exclusivement pour leur rémission de la prière et de l'aumône ; en particulier la supplication du *Pater*, « *dimitte nobis debita nostra* » a une vertu spéciale pour les effacer. On prendra soin de noter que parmi ces *peccata quotidiana* Augustin range les péchés de pensée,

(1) *Saint Augustin a-t-il confessé?* dans *Revue d'Apologétique*. t. XXXII, 1921. p. 65-80, 212-224, 257-275.

(2) P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 4^e édition, Paris, 1920. p. 194-224 ; voir aussi l'exkursus C, consacré à l'étude du sermon 351 de saint Augustin, p. 337-362, et l'exkursus B, sur *L'origine des prêtres pénitenciers*, p. 323-325.

(3) *Fasc. XVIII*, col. 1781-1865.

même pleinement consentis, les mouvements désordonnés de la concupiscence. Il ne s'agit donc pas tout à fait de ce que les théologien^s modernes appelleraient des péchés véniels. Les grands crimes, toujours châtiés sévèrement, relèvent en droit de la pénitence publique, telle que l'Église l'a pratiquée depuis la plus haute antiquité. J'ai dit en droit, car nous allons voir qu'il existe des circonstances spéciales où la sévérité ecclésiastique se tempère d'indulgence envers les coupables. Mais de droit ces fautes sont soumises à la pénitence publique. Par application du précepte du Sauveur (*Matth.*, XVIII, 17), l'Église prononce, contre le criminel, qu'il est pour elle désormais comme un païen et un publicain. Reste la catégorie des fautes intermédiaires entre les crimes et les *peccata quotidiana*. Ceux-ci relèvent de ce que M. Adam appelle la *correptio secreta*. Cette théorie de la *correptio secreta* joue un rôle considérable dans l'argumentation de M. Adam et le P. Galtier lui-même, tout en se gardant des exagérations du professeur allemand, fait une part, beaucoup trop large à mon avis, à l'hypothèse avancée par ce dernier.

Pour dire les choses clairement, la *correptio secreta*, suivant M. Adam, ne serait pas autre chose que la confession privée. Et voici en gros comment il imagine les choses. A l'époque d'Augustin, les anciennes pratiques satisfaisantes publiques dont témoigne Tertullien étaient tombées en désuétude. C'est en leur particulier que les coupables condamnés à la pénitence publique, disons excommuniés, devaient accomplir les œuvres pénibles qui leur rendraient la faveur de Dieu et leur mériteraient le pardon de l'Église. Il restait néanmoins une humiliation publique très grave réservée au coupable. C'est ce que M. Adam appelle l'*increpatio*, la *correptio*, l'*objurgatio*, mettons la réprimande publique, adressée par l'évêque et où forcément quelque chose devait passer qui trahissait la conduite antérieure du délinquant. Cette *correptio publica* rendait précisément la pénitence redoutable pour tous ceux dont les crimes n'étaient pas tombés dans le domaine public. Transportons dans le secret cette *correptio*, nous aurons la *correptio secreta* qu'Augustin aurait appliquée par principe aux fautes inférieures en gravité aux grands crimes. Averti de la conduite coupable de tel ou tel chrétien, soit par les aveux de celui-ci, soit par la rumeur publique, Augustin lui aurait adressé en particulier la réprimande qu'il méritait, aurait essayé d'exciter en lui le regret de ses fautes, l'aurait finalement renvoyé en l'autorisant à s'approcher en toute sûreté de conscience du sacrement d'Eucharistie, d'où sa conscience, à défaut d'une sentence ecclésiastique, excluait le coupable. Nous avons ici tous les éléments de la confession secrète, un aveu spontané ou provoqué, une satisfaction telle quelle, consistant surtout dans l'humble réception de

la réprimande, une sentence d'absolution enfin, consistant dans le jugement de l'évêque qui ouvre au coupable l'accès des saints mystères.

Il ne nous reste plus, pour tenir l'ensemble de la théorie de M. Adam, que de remarquer avec lui que la *correptio secreta* peut aussi avoir pour objet les crimes énormes, qui, de droit, auraient dû relever de la pénitence publique. Suivant un principe qui serait clairement exprimé dans le sermon 82, seuls les crimes notoires auraient été en dernière analyse soumis à la réprimande publique avec toutes ses suites. Dès lors qu'une faute, même très grave, ne revêtait pas le caractère de notoriété, Augustin se serait contenté de la soumettre à la *correptio secreta*. Il aurait même poussé plus loin la condescendance. S'il prévoyait que tel fidèle, coupable de quelque une des fautes ressortissant à la pénitence publique, mettrait à se soumettre à l'humiliation une mauvaise volonté opiniâtre, il préférerait recourir pour cette âme en danger à la réprimande secrète, à l'objurgation particulière, sans la faire passer par l'épreuve de la *major poenitentia*.

Je me suis efforcé de présenter d'une manière aussi objective que possible la théorie de M. Adam, mais je reconnais que le schématisme même auquel j'ai été obligé de la réduire ne rend pas compte de toute sa complexité et lui donne je ne sais quelle allure paradoxale, contre laquelle l'auteur aurait le droit de protester. Mais le mieux pour juger d'une théorie n'est-il pas de la ramener à ses éléments essentiels ? Il faudrait ajouter, pour être moins incomplet, que M. Adam s'est efforcé de démontrer, qu'en agissant de la sorte Augustin n'innovait point absolument. Déjà son maître saint Ambroise avait, en plusieurs circonstances, agi d'une manière analogue. Sans doute le traité spécialement consacré par l'évêque de Milan à la pénitence ne connaît pas la division tripartite que l'on retrouve dans saint Augustin ; Ambroise parle seulement de la rémission des péchés quotidiens par la prière et des fautes graves par la pénitence publique. Mais on fait grand état d'un mot un peu obscur de la biographie de l'évêque de Milan par Paulin (*Vita*, n. 39) d'après lequel Ambroise ne s'entretenait qu'avec Dieu seul des crimes qu'on lui avait confiés, et intercédait pour le coupable : *causas criminum nulli nisi soli Domino apud quem intercedebat loquebatur*. C'est une base un peu étroite pour construire toute une hypothèse relative à la pratique par saint Ambroise de la confession secrète. Étroite ou non, M. Adam et d'autres à sa suite cherchent à l'utiliser. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, le professeur allemand est tout à fait d'avis qu'Augustin est le premier à avoir pratiqué d'une manière régulière et constante ce qu'Ambroise n'avait fait que dans des cas exceptionnels. Plus que cela, l'évêque d'Hippone s'est appliqué à jus-

tifier la pratique d'Ambroise et à en faire la théorie d'après les idées que lui avait fournies la controverse donatiste sur la rémission des péchés et le rôle nécessaire qu'y joue l'Église.

J'ai relu très attentivement le sermon 82 de saint Augustin, qui fait précisément l'exégèse du passage évangélique sur la correction fraternelle, et j'avoue bien qu'il m'a été impossible d'y trouver les richesses insoupçonnées qu'y a découvertes la perspicacité de M. Adam. En quoi le P. d'Alès serait presque de mon avis. Il écrit à propos du P. Brewer, que lui aussi a tablé sur la *correptio secreta*. « Quand (le R. P.) s'autorise de certains textes de saint Augustin pour opposer la *correptio* caractéristique de la pénitence privée à l'*excommunicatio* caractéristique de la pénitence publique, je ne puis me défendre de quelque inquiétude. Car la *correptio* est essentiellement une admonestation adressée au pécheur par le ministre de la pénitence, sa portée quant à l'exercice de la pénitence demeure indéterminée » (1).

Mgr Batiffols s'est soigneusement gardé d'être trop affirmatif dans tout ce débat et s'est défendu de prétendre reconstituer le ministère de confesseur, tel que l'exerçait saint Augustin. Après avoir relevé les quelques indices qui nous montrent l'évêque d'Hippone appliquant aux diverses catégories de pécheurs les traitements appropriés à leur état, il conclut sagement : « Une doctrine s'affirme là, qui limite la publicité, loin de faire de la publicité la condition habituelle et *sine quâ non*, et qui ouvre la perspective d'une pénitence où la réconciliation est aussi secrète que l'a été le péché et que l'est l'aveu. » En somme, peu à peu on voit la confession secrète se dégager de la pénitence publique, par simplification d'un certain nombre de parties dont se composait celle-ci, un peu comme la messe privée a résulté de la simplification et de l'abréviation des antiques solennités eucharistiques. Nul des théologiens et des historiens dont j'ai relevé les opinions n'admettrait l'opinion naïve suivant laquelle dès l'origine ont coexisté les deux modes de pénitence : la confession secrète telle absolument qu'elle se passe de nos jours, et la pénitence publique telle que nous la décrit l'auteur du *De Pudicitia*. Il a existé, dès les débuts de l'Église, une organisation officielle de la rémission des péchés et une seule. Plus ou moins compliqué, plus ou moins solennel, ce rite est susceptible de bien des simplifications, de bien des accommodements ; quand peu à peu il s'est réduit à sa plus simple expression, il est devenu la confession d'aujourd'hui. Le Concile de Trente ne nous impose pas d'en accepter davantage, le canon essentiel en la matière défend seulement de déclarer que la confession secrète telle qu'elle

(1) *Recherches de Science religieuse*, 1921, p. 268.

se pratique dans l'Église est étrangère à l'institution de Jésus (1).

Faut-il ajouter qu'il y a quelque chose d'un peu convenu dans les efforts périodiquement faits par certains théologiens pour nous convaincre que les choses ont dû se passer toujours autrefois exactement comme elles se passent de nos jours? Dans l'article auquel je faisais allusion au début, le R. P. Bainvel se préoccupait avec beaucoup de zèle d'assurer aux chrétiens de l'Église primitive les avantages de l'absolution fréquente, tels que les éprouvent les âmes ferventes d'aujourd'hui. Il se demandait avec un peu d'inquiétude comment il pouvait se faire que les bienfaits du pardon divin accordé par l'Église n'allassent qu'aux âmes grandement coupables; il imaginait dès lors je ne sais quelle absolution liturgique, combinée avec une confession publique des transgressions légères. L'hypothèse vaut ce qu'elle vaut, et je ne la signale que comme caractéristique d'un état d'esprit qui n'est pas sans danger. Autant vaudrait se demander comment l'Église a pu s'accommoder aux IV^e et V^e siècles du fait de la réception du baptême à un âge fort avancé, comment la piété des âmes saintes a pu, à de certaines époques du Moyen-Age, se contenter de communions très rares. Chaque siècle de l'Église a eu ses besoins religieux et les moyens de les satisfaire. Il ne faut pas ériger notre mentalité d'aujourd'hui en règle absolument valable pour le passé.

C'est à une préoccupation du même genre qu'a obéi, à coup sûr, le R. P. d'Alès quand il a rompu des lances à propos de la fameuse théorie des péchés irrémissibles tant dans son *Édit de Calliste* paru en 1913, que dans l'article ci-dessus mentionné du *Dictionnaire apologétique*. Il est bien possible qu'on ait singulièrement exagéré le caractère d'irrémissibilité attaché à certaines fautes; il est possible surtout qu'on ait généralisé et étendu à toute l'Église des pratiques qui n'étaient le fait que de certaines contrées, et de certaines époques. Mais le principe lui-même n'a en soi rien de choquant. La même parole du Christ qui donne à l'Église le droit de délier lui donne aussi le droit de lier; et le Sauveur n'a-t-il pas dit d'une façon plus expresse encore. « Les péchés seront remis à qui vous les remettrez, ils seront retenus à qui vous les retiendrez? » (JEAN, XX, 23). Pourquoi veut-on que l'Église n'ait jamais fait usage de ce pouvoir de retenir les péchés? Tout le monde n'admet-il pas qu'il y eut un temps où le pécheur relaps ne pouvait, même à l'article de la mort, être réconcilié de nouveau? Et voilà bien un péché irrémissible.

Au début du IV^e siècle, les canons 63, 64, 65, 66 du concile d'Elvire, prévoient encore plusieurs cas où, pour certains crimes, le coupable

(1) Sess. XIV, can. 6.

est excommunié, sans réconciliation possible, même à la fin de sa vie : « *Si quae per adulterium absente marito conceperit, idque post facinus occiderit, placuit nec in fine dandam communionem, eo quod genuerit scelus.* » A l'époque du concile d'Elvire, l'adultère tout seul n'était plus péché irrémissible mais la circonstance aggravante de l'infanticide le rendait indigne de pardon sur la terre : *eo quod genuerit scelus* (1). Ne projetons pas trop facilement dans le passé les préoccupations, les idées, les institutions d'aujourd'hui.

E. AMANN

(1) Cf. HEFLE-LECLERCQ. *Histoire des Conciles*, t. I, p. 256.

COMPTES RENDUS

DESCARTES, par J. Chevalier, professeur à l'Université de Grenoble. In-octavo de vii-363 pages; Paris, Plon, 1922; 9 fr.

Depuis cent ans Descartes n'a pas cessé d'être chez nous l'objet d'études de plus en plus approfondies. Les Éclectiques d'abord, l'ayant mis pour ainsi dire à la mode en lui demandant la substance de leur propre spiritualisme, furent amenés successivement à l'éditer (Édition Cousin; Inédits publiés par FOUCHER DE CAREIL), puis à entreprendre des recherches sur l'histoire de sa pensée et de son influence (*Histoire de la philosophie cartésienne* de FR. BOUILLIER, 1854; *Descartes avant 1637*, et *Descartes depuis 1637*, de J. MILLET, 1867-1870). Ces recherches se sont développées dans ces derniers temps, de sorte que Descartes a plus encore à se louer de la philosophie contemporaine que de la philosophie éclectique, et de ses historiens que de ses disciples. Car ceux-ci avaient rétréci ou faussé maintes perspectives de son système, ils en avaient en particulier négligé la partie scientifique; tandis que ceux-là ont eu à cœur de restituer à sa pensée toute sa pureté et toute son étendue. C'est ce dont témoignent l'édition critique, complète et définitive, de ses œuvres par CH. ADAM ET P. TANNERAY, 1897-1910, si heureusement substituée à l'édition Cousin, et surtout les nombreuses études historiques ou critiques qui ont tour à tour précisé différents points de fait ou de doctrine, dégagé les sources et la signification objective du système, et marqué sa place dans le mouvement général de la science et de la philosophie. Citons ici pour mémoire : LIARD (*Descartes*, 1882); FOULLÉE (*Descartes*, 1893); E. BOUTROUX (*Études d'histoire de la philosophie*, 1897, etc.); MILHAUD (*Études sur la pensée scientifique chez les Grecs et chez les modernes*, 1906, et *Nouvelles études sur l'histoire de la pensée scientifique*, 1911); CH. ADAM (*La vie et les œuvres de Descartes*, 1910, etc.); HANNEQUIN (*Études d'histoire des sciences*, 1908, t. I); HAMELIN (*Le système de Descartes*, 1911); P. BOUTROUX (*L'imagination et les mathématiques selon Descartes*, 1900, et *Les principes de l'analyse mathématique*, 1914); E. GILSON (*La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*, et *Index scolastico-cartésien*, 1913; *Études de philosophie médiévale*, 1921); ESPINAS, (*L'idée initiale de la philosophie de Descartes*, 1917, etc.); DIMIER (*Descartes*, 1918); G. COHEN (*Ecrivains français en Hollande dans la première moitié du XVII^e siècle*, 1920); L. BLANCHET (*Les antécédents historiques du « Je pense donc je suis »*, 1920); etc.

Venant après tous ces devanciers, M. J. CHEVALIER songe moins à continuer leurs travaux qu'à les utiliser, (en les complétant à l'occasion), pour des fins plus immédiatement pratiques. Son but est de montrer l'actualité de la pensée cartésienne, de la faire sortir de l'histoire pour la faire rentrer dans le mouvement actuel des idées, de lui conférer une influence plus directe que celle qu'elle tient de son action générale sur la science et la philosophie spéculative, de l'intégrer en particulier à l'intuitionnisme le plus récent, et finalement de proposer Descartes aux générations nouvelles comme *duce e maestro*, à côté de Pascal. Cette inspiration se retrouve partout dans le livre de M. Chevalier; elle lui confère une véritable originalité de forme et de fond.

La forme en est celle de conférences écrites. Les huit chapitres que nous avons ici ont fait la substance d'un cours public professé à l'Université de Grenoble; et ils en ont gardé l'allure et la sonorité. M. Chevalier les « dédie au grand public », estimant à bon droit que celui-ci peut et doit trouver intérêt et profit à l'exposition de grandes doctrines présentées dans leur largeur et dans leur vigueur originales. Il parle à ce public avec conviction et chaleur, voire parfois avec passion, en cartésien décidé qui est en même temps un pascalien plus décidé encore. Il demande que l'on voie dans Descartes et Pascal les plus authentiques représentants de la philosophie française, ceux auxquels il faut revenir en se détournant de la philosophie allemande. Cette préoccupation ne va pas sans amener parfois M. Chevalier à des simplifications oratoires de ces deux philosophies; il aime à les opposer jusqu'à symboliser leurs différences par l'antithèse du spiritualisme et du matérialisme, et même par celle de la spiritualité et de l'animalité, ce qui ne laisse pas d'étonner quand on songe au matérialisme et à l'instinctivisme de maints philosophes français du XVIII^e et du XIX^e siècles. Quoi qu'il en soit de ces vues personnelles de l'auteur, elles n'altèrent en aucune façon la substance de son livre, qui reste une exposition objective et très fouillée de la pensée cartésienne. Les textes sont si abondamment cités, si heureusement rapportés, si régulièrement interprétés en fonction les uns des autres, que l'on a toujours le sentiment de se trouver directement en face de Descartes lui-même. Cependant les questions particulières d'exégèse historique ou philosophique ne sont pas négligées pour autant; ce qui fait que les érudits pourront utiliser eux aussi un travail qui n'a pas été écrit spécialement à leur intention, mais dont des notes très substantielles et des *index* très soignés les aideront à tirer profit.

Pour ce qui est du fond, le but même que s'est assigné M. Chevalier lui a fait donner le pas à la partie philosophique sur la partie scienti-

fique, et, dans la partie philosophique, à la méthode, à la métaphysique et à la morale sur la psychologie. Aussi les chapitres sur la méthode, sur l'âme, et sur Dieu sont-ils les plus approfondis. M. Chevalier y met en pleine lumière l'intuitionnisme et le réalisme de Descartes, qui constituent en effet l'essence même de la théorie de la connaissance immanente à tout le système. Ce faisant, il réagit contre les interprétations idéalistes qu'on a trop souvent données du cartésianisme en ces derniers temps, depuis qu'on s'est habitué à l'envisager à travers le kantisme.

De telles interprétations rétrospectives seront toujours plus ou moins tendancieuses. On aura au contraire plus de chances de bien entendre la pensée de Descartes, et de l'éclairer d'une lumière naturelle, en la replaçant dans la ligne des philosophies platoniciennes et augustinienes qui l'ont précédée et conditionnée, comme MM. Gilson et Blanchet l'ont surabondamment établi. Descartes a véritablement été intuitionniste et réaliste ; il l'a été à la façon de Platon et des néo-platoniciens, à la façon de saint Anselme et des augustinienes, professant avec eux tous que l'intelligence atteint directement l'être dans des intuitions intellectuelles objectives, dans des intuitions véritablement ontologiques. Aussi n'est-ce point un accident qu'il ait ressuscité l'argument ontologique : la logique obligeait ce parfait logicien à le faire, et à dire « Je pense Dieu objectivement, donc il est », tout comme il avait dit « Je pense, donc je suis ». De part et d'autre il y avait pour lui expérience ontologique et intuitive du réel.

A ce propos, M. Chevalier tient à faire remarquer (p. 283) que Descartes ne professa point l'ontologisme de Malebranche, puisqu'il récusait formellement et à maintes reprises l'intuition directe de Dieu. Et cela suffit en effet pour qu'on ne puisse lui attribuer l'*ontologisme théologique*, mais non pas pour qu'on le déclare exempt de tout *ontologisme métaphysique*. Car enfin Dieu, la matière et l'âme elle-même, lui sont révélés par l'intuition d'*idées objectives*, c'est-à-dire telles que non seulement elles lui représentent la vraie réalité, mais encore qu'il réalise *de plano* leur contenu en l'identifiant à cette réalité. Comment ne pas voir d'ontologisme dans un tel réalisme, qui se refuse par ailleurs à réaliser les intuitions sensibles ? Ce n'est pas sans doute un ontologisme de *concepts*, et M. Chevalier a raison de le soutenir contre Kant ; mais c'est à tout le moins un ontologisme d'*idées*, un ontologisme platonicien.

Peut-être même pourrait-on dire que Descartes n'est pas si éloigné de Malebranche qu'il le semble d'abord. Car la distance n'est pas infinie entre voir Dieu en lui-même et le voir dans une idée objective ; c'est toujours avoir quelque intuition de sa réalité. A y regarder de

près, on se convaincra que chez Descartes comme chez saint Anselme, et au surplus comme chez tous les ontologistes, l'argument ontologique est beaucoup moins un argument que l'explicitation dialectique d'une intuition antérieure dans laquelle il ne cesse de puiser son efficacité. Intuition qui s'apparaît certaine à elle-même, avant toute démonstration, et qui ne prend la forme de démonstration que pour s'explicitier extérieurement à la raison raisonnante, sans pour cela attendre de celle-ci la justification de sa propre valeur. C'est pourquoi sans doute l'argument ontologique, qui est si manifestement un sophisme, garde et gardera toujours on ne sait quelle saveur de vérité pour tous ceux qui, consciemment ou non, le rattachent à une intuition. Alors même qu'ils le désavouent, de tels esprits le regardent moins comme une erreur que comme une tentative manquée. Ou, si l'on veut, ils le rejettent comme on rejette la coque d'une noix dont on continue à goûter la chair. En dehors de cette explication psychologique, la pérennité surprenante de l'argument ontologique serait proprement incompréhensible, tandis qu'elle s'explique dès qu'on y voit une manifestation de la pérennité de l'intuitionnisme.

Au surplus, nous ne croyons pas qu'une telle interprétation diffère beaucoup de celle de M. Chevalier, puisque son effort constant est d'approfondir l'intuitionnisme de Descartes en le prolongeant par l'intuitionnisme de Pascal. C'est ainsi qu'il entend sauver l'essentiel de l'argument ontologique en élargissant ses bases psychologiques, en conjuguant à l'intuition de *l'idée objective* de Dieu l'expérience également intuitive des *tendances infinitistes* de l'âme cherchant à saisir le contenu de cette idée. Et cela revient à demander les intuitions nécessaires à un expérimentalisme intérieur plus large et plus riche que celui des ontologistes. Cette tentative d'intégration est d'autant plus intéressante qu'historiquement ni Descartes ni Pascal ne l'ont prévue ou voulue. Pascal avait certainement le sentiment de s'écarter de Descartes en opposant sa propre expérience de « Dieu sensible au cœur » à toutes les expériences de « Dieu sensible à la raison ». Lorsqu'il parle de ces preuves inefficaces qu'on oublie une heure après s'y être forcé l'entendement, il songe autant à celles de Descartes et de saint Anselme qu'à celles de saint Thomas. Quant à Descartes, on doit toujours se rappeler qu'il fut un intellectualiste irréductible chez lequel les intuitions même de la raison n'ont jamais rien eu à voir avec les intuitions du cœur. S'il est augustinien en métaphysique, il l'est en partisan des *vérités éternelles*, et non en disciple de la mystique des *Confessions*. Son mysticisme à lui, qui est réel, tourne toujours en mysticisme rationnel; et son réalisme, qui est plus réel encore, est exclusivement un réalisme d'« idées claires et distinctes ». L'idée

même de l'Infini, qui le domine comme elle dominera toujours tous les intuitionnistes, est pour lui une idée encore, idée inadéquate sans doute, il le déclare en toute occasion, mais idée dont jamais il ne cherche l'achèvement du côté des intuitions du cœur.

Ainsi, jusqu'au sein même de l'intuitionnisme, Descartes et Pascal symbolisent l'antithèse éternelle de la raison et du cœur. C'est précisément l'originalité de M. Chevalier de chercher à résoudre cette antithèse sans sortir, si l'on ose ainsi parler, de la maison ; il lui suffit pour cela d'harmoniser dans sa propre synthèse celles de ses deux inspirateurs. Son effort revient à concilier deux tendances qu'ils ont développées séparément, après les avoir empruntées l'une et l'autre à saint Augustin, chez qui elles étaient originairement fondues. Car c'est de saint Augustin que procèdent à la fois l'intuitionnisme et le réalisme cartésiens de la raison, l'intuitionnisme et le réalisme pascaliens du cœur. En sorte que la tentative de M. Chevalier est finalement celle d'un augustinien intégral rassemblant et rapportant les *membra disjecta* du grand philosophe chrétien.

E. BAUDIN.

Histoire de la Nation Française. Tome VI, Histoire religieuse par Georges GOYAU. Paris, Plon-Nourrit, 1922. In-4° de 640 p. Prix : 40 fr.

Ce sera le grand événement religieux de l'année littéraire que l'apparition de ce volume considérable, où, tout en s'astreignant avec scrupule aux directives générales d'une œuvre d'ensemble, M. Goyau a trouvé le moyen de faire tenir une histoire religieuse aussi complète que possible de la nation française, depuis les plus lointaines origines jusqu'au lendemain de la Grande Guerre. D'autres ont déjà dit, et spécialement M. Pierre de Quirielle (*Journal des Débats* du 7 mai 1922) les rares mérites, littéraires et historiques de cette œuvre, « la plus forte et la plus complète qu'aient produite la science, l'intelligence et le talent de l'historien » qu'est notre nouvel académicien. On voudrait seulement fixer ici les caractéristiques exactes d'un livre qui est appelé à avoir, en France même et, il le faut espérer, bien au delà de nos frontières, un retentissement considérable.

C'est une *Histoire religieuse de la Nation Française* que M. Goyau a écrit, et non à proprement parler l'histoire de l'Église de France. Sans doute, il est impossible de retracer exactement la première sans faire allusion aux vicissitudes qu'a traversées chez nous l'établissement ecclésiastique. C'est par celui-ci, en dernière analyse que se crée, se développe, se répand au dehors la vie religieuse dont l'auteur veut écrire l'histoire. Mais tout d'abord il est une partie de l'histoire religieuse de la nation, qui s'est déroulée en dehors des cadres officiels de

l'Église de France. Le mouvement cathare aux XII^e et XIII^e siècles, celui de la Réforme au XVI^e siècle ont abouti à faire sortir de l'organisme ecclésiastique traditionnel des groupes plus ou moins importants de français, dont la vie religieuse méritait une description. Très sobre sur le premier point, M. Goyau s'est étendu, avec toute l'abondance que lui permettait un espace restreint, sur le second, et il a su retracer en quelques pages heureuses l'évolution générale du protestantisme français jusqu'en ces divers temps. De même il a caractérisé, en quelques traits rapides, les facteurs nouveaux qu'introduisent dans l'histoire religieuse de la France le philosophisme du XVIII^e siècle, le positivisme, ou, si l'on veut, le laïcisme du XIX^e. Néanmoins c'est du catholicisme qu'il s'occupera davantage, et de l'Église, pour autant que celle-ci est la mère de la vie religieuse catholique.

Quant à écrire l'histoire politique de l'établissement catholique, M. Goyau ne l'a pas voulu. Systématiquement il renvoie à d'autres volumes de l'*Histoire de la Nation Française* l'étude des relations entre l'Église et l'État; on ne trouvera donc ici que de simples allusions au différend de Philippe-le Bel et de Boniface VIII, ou à la Pragmatique Sanction de Bourges. A plus forte raison les Guerres de Religion sont-elles renvoyées à l'*Histoire politique*; tandis que les frictions entre Louis XIV et la cour de Rome, la suppression des Jésuites, les négociations du Concordat de 1801, les rapports entre Napoléon I^{er} et Pie VII, la Question romaine sous le second Empire sont réservées à l'*Histoire diplomatique*. Il n'est pas jusqu'à l'*Histoire économique et sociale* à laquelle ne se réfère l'auteur, quand il s'agit par exemple de l'action de saint Vincent de Paul, ou de celle de Frédéric Ozanam. Cet élagage préliminaire était l'indispensable condition pour faire tenir dans un juste volume une matière aussi touffue. Sans doute, il ne serait pas difficile de chicaner l'auteur sur plusieurs de ces opérations; où est la limite exacte qui sépare l'histoire religieuse de l'histoire de l'Église? Le couronnement de Charlemagne est un événement d'ordre politique; il a eu cependant sur la vie religieuse de la chrétienté un immense retentissement, et il n'est pas sans intérêt de savoir d'où est partie l'initiative, du pape, de l'église franque ou au contraire de l'entourage immédiat de l'Empereur? L'attentat d'Anagni eut sur les destinées des doctrines et de la vie catholique une énorme répercussion; on aimerait savoir quelles idées guidèrent à cette minute les exécuteurs de la politique de Philippe-le-Bel. Inutile de multiplier ces exemples.

Toutes ces questions élaguées, il restait à décrire la vie religieuse en France: la naissance du christianisme en notre pays, ses progrès jusqu'au moment de l'invasion des Barbares, l'énergique brassage qui

va se produire au moment de la conversion de ces derniers, et les destinées ultérieures de cette première église franque, chargée de transformer en des civilisés et en des chrétiens les rudes païens de la Germanie. Le mieux était, dès lors, de concentrer l'attention du lecteur sur quelques-uns des grands personnages qui furent, en ces temps reculés, les représentants de la vie religieuse : saint Irénée et saint Hilaire, les champions de la foi chrétienne en face de l'hérésie, saint Martin de Tours, le grand convertisseur de païens, saint Césaire d'Arles, le véritable éducateur de la première Église franque, tant d'autres qui forment notre admirable galerie d'ancêtres, et que M. Goyau a portraicturés en quelques traits, nets, précis, qui font de chacun d'entre eux un personnage reconnaissable.

Même procédé pour les âges suivants : en Hincmar de Reims se résume la vie religieuse du ix^e siècle ; Cluny, la cité monastique, explique toute l'histoire de la vie chrétienne de la fin du x^e siècle à l'avènement d'Hildebrand ; avec saint Bernard, autour de lui, on voit agir, lutter, travailler, prier tout le xi^e siècle ; saint Louis, enfin, « le tertiaire franciscain faisant besogne de roi » fera comprendre au mieux ce que fut le treizième siècle chrétien. D'autres fois c'est en groupant un certain nombre de personnages dans un grand tableau d'ensemble que M. Goyau réussit à donner l'impression de la vie. Je ne sais rien de plus remarquable à ce point de vue que la synthèse qu'il a intitulée : « Le renouveau catholique par l'exemple français » et qui ouvre l'histoire du xvii^e siècle. Quelle admirable phalange formée par les Bérulle, les Condren, les Bourdoise, les Eudes, groupés autour de Vincent de Paul ! C'est alors que se prépare, s'ébauche, s'exécute déjà cette grande réforme catholique dont le Concile de Trente a donné les directives, mais qui ne passera dans les mœurs que du jour où la France chrétienne y aura appliqué son souple et clair génie, son intelligence des situations et des hommes, son sens affiné des nuances. Et pour ne citer qu'un exemple, la formation du clergé catholique moderne ne dérive-t-elle pas directement, à l'étranger aussi bien que chez nous, des initiatives prises en cette première moitié du xvii^e siècle par les grands français dont on vient de citer les noms ?

M. Goyau est d'ailleurs trop au courant des choses de l'esprit pour croire que la vie chrétienne peut aller sans une solide dose d'idées et de doctrines. C'est au mouvement des idées qu'il a consacré la meilleure part de son attention. On trouvera dans son livre un exposé toujours clair, et généralement très exact, des principales questions, touchant au dogme ou à la théologie qui ont été agitées sur le sol de France depuis les premières luttes ariennes jusqu'aux récentes con-

trouverses autour du libéralisme moderne et du catholicisme social. L'auteur a puisé à de bonnes sources les précisions qu'il donne sur la controverse semi-pélagienne, les débats autour du *Filioque*, l'affaire de Gottschalk et du prédestinarianisme au ix^e siècle, les difficultés doctrinales soulevées par certaines thèses du Pape Jean XXII. De même il a décrit avec beaucoup d'exactitude le mouvement d'idées dont l'Université de Paris fut le théâtre à partir du xiii^e siècle finissant, la décadence de la scolastique au xv^e, les tendances de l'humanisme français avant l'explosion de la Réforme. Peut-être seulement est-il un peu dur pour le jansénisme de la première période et n'a-t-il pas assez montré comment le premier groupement de Port-Royal se rattachait au même mouvement de réforme catholique qui animait l'entourage de saint Vincent de Paul et de M. Olier.

Mais il est surtout un ensemble d'idées que M. Goyau se devait d'étudier avec beaucoup d'attention, je veux dire ce complexe étrangement embrouillé de conceptions doctrinales, d'attitudes ecclésiastiques et de gestes politiques que l'on appelle le gallicanisme. Il n'y a pas manqué, et la série de distinctions qu'il propose d'y introduire ne manquera pas d'attirer l'attention : en première ligne, le Gallicanisme royal c'est-à-dire cette idée que le souverain ne relève de personne au point de vue temporel ; né d'une réaction contre les prétentions impériales il aboutira à la théorie du droit divin des rois, avec tous les inconvénients que celle-ci peut amener dans les relations réciproques de l'Église et de l'État. A côté de ce gallicanisme royal prendra naissance, de bonne heure, et au début s'en distinguant à peine, ce que l'on peut appeler le gallicanisme parlementaire, cette tendance des grands corps judiciaires à repousser toute intervention *directe* de Rome dans la vie religieuse de la France. Tout différemment se présente le gallicanisme ecclésiastique. Né du grand schisme, résultante de tous les efforts faits à cette lamentable période, pour restaurer l'unité de l'Église, il gardera toujours un souci de l'unité ecclésiastique, une conscience des droits traditionnels du siège romain, une soumission (parfois un peu boudeuse) à l'endroit des décisions émanées de Pierre, qui semblent manquer parfois aux rois de France, à leurs légistes, à leurs parlementaires. M. Goyau s'est appliqué à retracer d'une notation, parfois un peu ténue et difficile à suivre, les actions et réactions diverses, produites par les combinaisons variées de ces divers états d'esprit. C'est, je pense, la partie la plus neuve de son livre, celle qui sera, d'ailleurs, la plus discutée. Car il ne me semble pas bien certain que le « gallicanisme royal », je veux dire ce droit de regard exercé par le souverain, en vertu de son droit divin, sur les choses ecclésiastiques, soit d'origine aussi récente que le prétend M. Goyau. Constantin ras-

semblant le concile d'Arles, Charlemagne soumettant au concile de Francfort les discussions dogmatiques de son temps, étaient gallicans avant la lettre. L'auteur des livres carolins affirme dès le début de sa préface qu'il est responsable de l'Église dont le gouvernement lui est confié « *nobis ad regendum commissa est* ». Et pour passer à une époque plus rapprochée de nous, saint Louis lui-même avait de ses devoirs envers l'Église une conception que n'était point celle des théologiens d'Innocent IV. Jamais par exemple il n'a reconnu, pour son compte personnel, la sentence de déposition portée par le 1^{er} Concile de Lyon contre Frédéric II. Direct ou indirect, le pouvoir du Pape sur les couronnes lui a toujours semblé une déduction de canoniste beaucoup plus qu'une incontestable vérité. Et quant au gallicanisme ecclésiastique il ne serait pas difficile de lui découvrir de très authentiques ancêtres dans les tout premiers siècles de l'Église. Dès qu'un groupe d'Églises particulières prend conscience des affinités communes qui en unissent les diverses parties, des besoins spéciaux qu'engendrent les circonstances semblables de temps et de lieu, il tend naturellement à se former en un corps plus ou moins homogène, visant à exclure toute intervention étrangère qui ne serait pas dûment imposée. C'est l'histoire de l'Église d'Afrique au III^e et au V^e siècle, des divers patriarcats orientaux après le II^e Concile de Constantinople, des diverses églises barbares fondées sur les débris de l'ancien monde romain. L'Église de Gaule ne devait pas échapper, plus qu'une autre, à cette loi générale, du jour où la nation française prendrait conscience de son unité. De bien regrettables conjonctures ont malheureusement imposé aux gens d'Église du XV^e siècle des formules théologiques inexactes ou même hétérodoxes, sur les rapports qui doivent exister entre le centre de l'unité ecclésiastique et les diverses Églises particulières. Le concile du Vatican a liquidé désormais ce qui pouvait subsister de dangereux ou de malsain dans l'ecclésiologie de certains attardés ; mais il n'a pas condamné, tant s'en faut, ce qu'il y avait de légitime dans la fidélité de l'Église gallicane à ses traditions, à ses coutumes, à ses manières de penser, d'agir et même de prier. Tout ceci M. Goyau l'a dit excellemment, et il y aurait mauvaise grâce à y insister.

Étant donné le programme imposé à tous les collaborateurs de l'*Histoire de la nation française*, la facture du présent ouvrage est des plus réussies. Il s'agissait de faire « un livre de lecture, de synthèse et de conclusion » qui éviterait toute apparence d'érudition. Ce « discours sur l'histoire religieuse de la France », M. Goyau l'a donné de la façon la plus originale. Agréable au grand public à qui il essaiera de révéler des aperçus trop souvent insoupçonnés, il ne manquera pas d'être utile

aux étudiants qui y trouveront une synthèse soigneusement élaborée des questions diverses qu'eux-mêmes sont tenus d'approfondir. Les maîtres eux aussi gagneront à le fréquenter. Ils y admireront une prodigieuse érudition, qui se révèle parfois au connaisseur, par une incise, une parenthèse, une simple épithète ; ils n'auront pas de peine à se rendre compte que, sur chacun des points qu'il a traités, l'auteur a consciencieusement utilisé le bon livre, celui qui convient et dit tout le nécessaire ; d'eux-mêmes ils mettront au bas des pages les références convenables, après quoi ils trouveront profit à utiliser, tant pour leurs leçons que pour leurs écrits, les vues d'ensemble si judicieusement présentées ici, et sans lesquelles l'histoire, même la plus documentée, ne serait qu'un corps sans âme.

E. AMANN.

Ernest BOSSHARDT, *Essai sur l'originalité et la probité de Tertullien dans son traité contre Marcion*. — Thèse présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Fribourg (Suisse), Florence, 1911, 172 p. — Chez l'auteur, 10 Terreaux, Lausanne.

Les problèmes connexes à l'histoire du Gnosticisme sont parmi les plus intéressants, et aussi les plus difficiles qu'offre l'antiquité chrétienne. Même après les beaux travaux de M. Eug. de Faye, plus d'une conclusion demeure incertaine et contestée. On ne s'entend ni sur les origines du mouvement gnostique, ni sur le degré de confiance qu'il convient d'accorder aux hérésiologues ecclésiastiques qui nous le font connaître, ni même sur les éléments spécifiques du Gnosticisme. Pas davantage n'est-on d'accord sur la valeur intellectuelle et religieuse des dissidents gnostiques. M. de Faye leur attribuerait volontiers une véritable supériorité sur les catholiques de leur temps, mais il n'a réussi à convaincre ni M. A. Puech (1), ni M. Paul Monceaux (2).

Toutes ces questions délicates ont besoin d'être reprises une à une, et la solution n'en sera préparée que par des études de détail. M. Ernest Bosshardt a consacré sa thèse à évaluer le témoignage de Tertullien sur Marcion. — Je rappelle ici l'essentiel de la thèse marcionite : Marcion avait été vivement frappé des divergences entre l'idée de Dieu telle que la révèle l'Ancien Testament, et celle qui apparaît dans l'Évangile. D'un côté, un Dieu sévère et même cruel, en qui certaines des passions humaines vivent et bouillonnent ; qui aime, hait, se venge, est sujet à l'incertitude et au repentir ; de l'autre côté un Dieu de clémence et de bonté, père céleste de toute créature. Marcion portait

(1) *Bulletin d'Anc. Litt. et d'Arch. chrét.*, 1913, p. 290.

(2) *Journal des Savants*, 1918, p. 150-152.

de cette opposition pour accommoder à son gré les données de la Révélation. Selon lui le Dieu véritable, le Dieu suprême s'était véritablement et pour la première fois manifesté dans le Christ ; quant au Dieu de l'Ancien Testament, il n'était à ses yeux qu'un simple démiurge, un Dieu subalterne responsable de la création de la « Matière », mauvaise en soi. Marcion avait fait ressortir les contradictions de l'Évangile de la Loi dans un ouvrage intitulé les *Antithèses* que Tertullien a connu, et largement exploité et cité dans les cinq livres de son *Adversus Marcionem*.

Le Marcionisme est un phénomène religieux extrêmement attachant, tant par la personne même du protagoniste de la secte, que par les idées qui forment la substructure du système. M. Bosshardt n'a pu consulter l'ample monographie qu'Adolf Harnack vient d'y consacrer (1). Mais le prix de ses recherches, dont l'objet est très limité, ne s'en trouve pas sensiblement diminué.

Le titre même du travail indique un double objet. M. Bosshardt annonce une étude sur l'*originalité* et sur la *probité* de Tertullien dans sa polémique contre Marcion. En fait, le premier de ces deux points n'est guère traité pour lui-même : il apparaît furtivement à divers endroits de l'exposé, mais il n'est nulle part soumis à une discussion méthodique, que la pénurie des sources antérieures à Tertullien eût rendu d'ailleurs assez difficile. C'est donc surtout de l'exactitude et de la loyauté de Tertullien que s'est préoccupé M. Bosshardt.

Il commence par exposer la vie de Marcion et il caractérise à grands traits sa doctrine, sans s'écarter des conceptions couramment admises (p. 1-23). Il indique ensuite les motifs particuliers d'aversion que pouvait avoir Tertullien à l'endroit du Marcionisme (p. 24-38). Puis, entrant dans le vif de son sujet, il étudie la conception générale que Tertullien s'est formée du Marcionisme, et, la contrôlant d'après d'autres témoignages, il ne voit pas que Tertullien ait en rien déformé la doctrine de l'hérésiarque, ni même qu'il ait passé sous silence des parties importantes de cette doctrine, comme M. de Faye serait disposé à l'admettre (p. 39-57). Le chapitre III est consacré aux attaques personnelles de Tertullien contre Marcion, attaques véhémentes, injurieuses même, où sa causticité se donne libre cours, mais qui se groupent en un petit nombre de pages, et ne s'insèrent qu'assez rarement dans la discussion proprement dite (p. 58-84). Au chapitre IV, M. B. examine les postulats religieux sur lesquels Tertullien établit son argumentation et il n'a pas de peine à montrer qu'ils n'ont pas tous

(1) MARCION, *Das Evangelium vom fremden Gott* dans les *Texte und Untersuchungen* 45 (1921), 263 p. + 358 p. de *Beilagen*.

la rigueur invincible que Tertullien se plaisait à leur supposer (p. 85-114). Au chapitre v, il vérifie l'exactitude d'un certain nombre des citations bibliques dont Tertullien fait état. Sauf en un seul cas, qui est assez équivoque, il constate qu'il ne réussit pas à surprendre l'héréséologue en flagrant délit d'altération volontaire (p. 115-122). Le dernier chapitre renferme beaucoup de détails intéressants sur l'exégèse de Tertullien, spécialement sur la manière dont il conçoit et pratique l'interprétation « allégorique ». L'impression qu'en retire M. B. est assez mêlée : il ne peut se défendre d'admirer les prodigieuses ressources d'esprit de son auteur, mais il remarque que cette imperturbable dialectique ne saurait donner pleine sécurité à qui aime autre chose que les acrobaties de l'intelligence (p. 123-166).

Au total l'enquête de M. B. tourne plutôt en faveur de Tertullien. Le raisonnement spécieux, l'ingéniosité à demi sophistique de la déduction, sont chez celui-ci des procédés fréquents, contre lesquels on doit se tenir en défiance. Mais pour l'accuser formellement d'improbité les considérants font défaut : il a expliqué loyalement les idées de son adversaire, et il reste, pour l'histoire du marcionisme, une source précieuse entre toutes.

Ce sont d'importants résultats. Des contestations sont à prévoir. Il en est une qui ne manquera pas d'être élevée à propos de certains silences ordinairement imputés à Tertullien. Les critiques modernes se sont formé une conception très favorable du personnage de Marcion. Ils veulent qu'il ait été un homme profondément religieux et moral, une haute conscience, un mystique tout pénétré d'esprit paulinien. Et ils reprochent à Tertullien d'avoir laissé à dessein dans l'ombre ce qu'il y avait de plus noble et de plus original dans la pensée de son adversaire. M. Bosshardt a éprouvé, sur ce point, quelque perplexité. Comme il est naturel chez un débutant, il a d'abord hésité à s'émanciper des théories en cours. Sa première esquisse de Marcion (p. 19) est tracée d'après le modèle recommandé par Harnack, de Faye, etc. Mais un peu plus loin (p. 53) il se ressaisit et observe qu'après tout cette délicatesse de foi qu'on aime à prêter à Marcion est une *impression*, une hypothèse, pas autre chose, et qu'on ne saurait s'en prévaloir pour former contre Tertullien un grief assuré.

Cette conclusion paraît sage. Non qu'on soit tenté de placer hors de conteste la bonne foi de Tertullien, et son « libéralisme ». Le paradoxe serait un peu hasardé. Mais encore faut-il ne l'incriminer qu'à bon escient. Pour sentir très vivement la différence de tonalité entre l'Évangile et la Loi, était-il donc indispensable que Marcion disposât d'un sens religieux exceptionnellement aiguïté ? De purs intellectuels ont su, le cas échéant, la mettre en relief avec une vigueur singulière.

Qu'on lise dans la *Politique comparée* d'Émile Faguet le développement qui commence ainsi (p. 217) : « La faute irréparable, à mon avis, des chrétiens, a été de ne pas couper le câble, de ne pas rompre et donner comme rompue toute tradition des Juifs à eux et de se réclamer au contraire de l'Ancien Testament comme de leur fondement et de leur titre, etc... ». On aurait pourtant du mal à faire passer Émile Faguet pour un « mystique ».

Dans l'ensemble, le travail de M. Bosshardt est de bonne qualité. On y voudrait quelquefois une composition plus serrée (1) et certaines interprétations pourraient être retouchées (2). Mais l'auteur a l'esprit clair. Il sait conduire une discussion. Il a du jugement, du sens critique, de la bonne foi. Ce premier essai lui fait honneur.

Pierre DE LABRIOLLE.

Dr ANTON BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, A. Marcus und E. Webers Verlag, Albert Ahn, 1922. In-4° de xvi-378 p. Prix : 150 marks; pour l'étranger 18 francs suisses.

Il y a longtemps déjà que M. Baumstark s'est fait connaître comme orientaliste. J'ai eu l'occasion, avant la guerre, de parler de deux petits volumes édités par lui dans la collection Goeschén : un aperçu des littératures chrétiennes araméenne et copte ; puis un aperçu des littératures chrétiennes, arabe, éthiopienne, arménienne et géorgienne. Ce n'étaient là toutefois que des résumés fort courts. L'ouvrage qu'il nous présente aujourd'hui est bien, au contraire, si je ne me trompe, la plus complète histoire qui ait paru de la littérature syriaque. Elle ne supplantera pas, chez nous, l'ouvrage analogue de M. Rubens Duval, mais elle lui apportera certainement, en beaucoup de points, un utile complément.

La division du livre est fort simple. Deux parties : littérature préislamique, et littérature postérieure à la conquête arabe. Dans la première partie, trois subdivisions : 1° la littérature primitive jusqu'aux scissions nestorienne et monophysite du v^e siècle ; 2° la littérature

(1) Un exemple : la page 143 n'est pas à sa place et aurait dû être fondue dans le paragraphe précédent.

(2) Il est inexact que Tertullien « ne mentionne jamais les noms des auteurs grecs et latins » ; p. 92 la phrase citée (*Adv. Marc.*, 1, 3 ; p. 293, l. 26, KRAVMANN) est manifestement ironique. Il ne faut pas la traiter comme un « dilemme » ; p. 162, c'est bien à tort que M. B. s' imagine qu'à la fin du II^e siècle ap. J.-C. « la critique historique et philologique n'existait pas encore ». Même en ce domaine les modernes ne font guère que glaner après les Grecs.

nestorienne ; 3° la littérature monophysite. Dans la seconde partie ; quatre subdivisions : 1° la littérature nestorienne jusque vers l'an mille ; 2° la littérature jacobite jusqu'à la même époque ; 3° les deux littératures susdites après l'an mille jusque vers le xv^e siècle, moment où elles disparaissent ; 4° enfin, un aperçu de la littérature melchite et maronite. Il est à remarquer que l'auteur a exclu délibérément la littérature chrétienne palestinienne, étrangère au syriaque proprement dit.

La matière est traitée avec beaucoup d'ordre et de méthode. Chaque paragraphe numéroté correspond à un aspect spécial du sujet. L'auteur émet d'abord quelques considérations générales, et nomme les principaux écrivains dont il va parler ; puis, il reprend, en détail, les éléments de son résumé et donne sur chaque écrivain d'abondants renseignements biographiques. La bibliographie surtout a été soignée. M. Baumstark ne se contente pas de citer les éditions de ses auteurs, et les études faites sur eux. Il remonte à leurs manuscrits, et en donne le catalogue complet. Aussi ses notes remplissent-elles généralement la bonne moitié des pages. Ce n'est pas cette partie évidemment qui attirera les lecteurs, car elle est fort aride et touffue ; mais elle sera très utile aux chercheurs. Quant au corps de l'ouvrage, il faut bien avouer que M. Baumstark écrit un allemand difficile. La difficulté de le lire est encore accrue par la multitude des abréviations admises par l'auteur, même dans le style courant, et dont il est nécessaire de prendre une connaissance préalable, aux pages xiii-xvi. Mais ces obstacles une fois surmontés, on ne pourra qu'admirer la richesse et la sûreté de la documentation que présente son livre. Il est évidemment le fruit d'une science lentement mûrie, l'œuvre d'un homme qui possède à fond son sujet.

J. TIXERONT.

C. RENOZ, *L'Ère de Vérité. Histoire de la pensée humaine et de l'évolution morale de l'humanité à travers les âges et chez tous les peuples*. Livre premier : *Le Monde primitif*. Paris, Girard, 1921. In-8° de 420 p. Prix : 15 francs.

Si l'on en croit M^{me} Céline Renoz, l'histoire du monde primitif a été systématiquement cachée ; elle ne contient que des légendes dont il faut chercher le sens mystérieux, que des absurdités résultant d'une révision incohérente des textes primitifs. Aussi bien, doit-on s'efforcer « d'éclairer les hommes sur les erreurs du passé ». Et il ne s'agit de rien moins que « de rétablir partout le rôle glorieux de la Femme, effacé par les Prêtres de toutes les religions et les misogynnes de tous les pays ».

Quelques glanes. L'ancêtre de l'homme, l'embryon du genre humain est un végétal : c'est l'arbre mystérieux dont toutes les Écritures sacrées ont parlé. « Comment, dans cette vie végétale, s'introduisit le principe de la vie animale, là est le mystère ! Mystère si grand que chacun y a regardé et n'a rien vu ; la science des orgueilleux, fatiguée de rechercher des ressemblances qui n'existent pas, a conclu à la négation. C'est qu'il fallait regarder autrement... ». Et nous voilà reportés au temps où Jean-Baptiste Robinet (1735-1820) figurait sérieusement les « essais de la nature qui apprend à former l'homme ». — Les dolmens ne sont point des tombeaux : la femme s'y abrite avec ses petits et les y protège contre les dangers du dehors ; « c'est pour cela que souvent les dolmens sont précédés d'une allée couverte, une sorte de galerie d'une certaine étendue ». — Les exégètes, eux, pourront apprendre que Habel, Isaac et Jacob ne sont que des personnifications féminines, masculinisées par la tradition.

C'en est assez, je pense, pour donner une idée de cet ouvrage, dédié, comme les *Ruines* de Volney, « aux ministres de tous les cultes ».

G. DRIoux.

FRANZ PELSTER, *Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Grossen*, Freiburg-im-Brigau, Herder, 1920. In-8° de xv-179 p. Prix : 40 mk.

Le P. Pelster s'est efforcé de fixer, d'une façon moins incertaine et approximative qu'on ne l'a fait jusqu'à présent, certaines dates et certains détails concernant la vie, les œuvres, l'évolution intellectuelle et l'influence d'Albert le Grand. Il pense avoir établi quelques jalons sûrs, en attendant la biographie critique qui nous manque encore.

La première partie de son étude est consacrée à l'étude des sources et des documents. Parmi les ouvrages anciens, celui de Pierre de Prusse et celui de Henry de Herford, auraient pour source commune une légende originaire de Cologne, mais différente de celle connue sous le nom de *Legenda Coloniensis*. Une troisième légende — peu critique, de moindre importance et toute pleine de merveilleux, — aurait fourni un fonds commun à Louis de Valladolid et à Jacques de Soest, quand ils composèrent, l'un la *Vita domni et magistri Alberti magni*, l'autre la notice consacrée à Albert le Grand dans la *Brevissima Chronica*. Enfin, la *Regensburger Chronica* (gardons-lui le nom que lui donne le P. von Loë) représenterait une tradition dominicaine de rédaction postérieure à la *Vita* de Louis de Valladolid. Par contre, la *Legenda litteralis Beati Alberti Magni* de Rodolphe de Nimègue aurait une valeur documentaire et critique assez sûre.

Dans la seconde partie de son travail, le P. Pelster essaye de préciser

des dates biographiques. Il fixe aux alentours de 1193 celle de la naissance de son personnage, reprenant ainsi la thèse traditionnelle, que n'infirmant pas à ses yeux les arguments présentés par le P. Maudonnet et Endres. L'entrée d'Albert le Grand chez les dominicains aurait eu lieu à Cologne, et non pas à Padoue. Saint Thomas serait venu en 1244 ou 1245, à Cologne, et y serait devenu son disciple.

Quant à l'ordre des ouvrages, voici les conclusions du P. Pelster. Le *De laudibus beatae Mariae* et le *Tractatus de natura boni* seraient antérieurs à 1245. La *Summa de creaturis* daterait des environs de 1250. C'est cet ouvrage qui aurait servi à Vincent de Beauvais pour la rédaction de son *Speculum naturale*, incorporé au *Speculum majus*, et non pas, comme le croyait Jourdain, le commentaire sur les œuvres d'Aristote. Vers 1250 encore auraient paru les commentaires sur les sentences de Pierre Lombard et sur les traités du Pseudo-Denys. Le grand commentaire sur les œuvres d'Aristote, commencé vers 1260, aurait été achevé peu après 1270. La *Summa theologiae* aurait suivi à peu de distance. Enfin, c'est comme octogénaire que le Bienheureux aurait clos sa carrière d'écrivain par les traités *De Sacrificio missae* et *De Eucharistia*.

Ch. KOLB.

ENRICO STINCO, *Politica ecclesiastica di Martino I in Sicilia (1392-1409)*.

Vol. I. *Relazioni tra Chiesa e Stato*. Palermo, tipografia Boccone del Povero, 1921. In-8 de viii-148-200 p. L. 20.

Noël Valois, en son bel ouvrage sur *Le Grand Schisme d'Occident* (t. II, p. 215), n'avait consacré que quelques lignes à la politique ecclésiastique suivie par les rois de Trinacrie. Don Enrico Stinco a comblé une véritable lacune, en l'exposant avec ampleur, à l'aide d'un grand nombre de documents extraits des archives de Palerme.

A la mort de Frédéric III en 1377, sa fille Marie lui succéda. La reine s'empressa de reconnaître Urbain VI qui ne lui permit de contracter mariage qu'avec son autorisation. Elle songea à prendre pour époux Galéas Visconti. A cette nouvelle, les barons siciliens s'abouchèrent avec le duc de Montblanc, neveu du roi d'Aragon, et l'invitèrent à s'opposer à une union qui leur répugnait. Le duc n'hésita pas à enlever la jeune reine et à lui donner son propre fils pour mari. Avant de célébrer le mariage, il fallait solliciter des dispenses pontificales. Il était à prévoir qu'Urbain VI les refuserait. Le pape connaissait les tergiversations du roi d'Aragon. Son attitude équivoque lui enlevait confiance. Aussi le duc de Montblanc s'adressa à Clément VII qui accorda volontiers les dispenses de mariage et concéda en fief la Trinacrie à son fils (1390).

Les barons siciliens craignirent la trop grande puissance de la maison d'Aragon. Ils firent volte-face et, se prévalant de scrupules religieux, ils adhérèrent à Boniface IX, successeur d'Urbain VI. Bien plus, à l'invitation du pontife romain, ils signèrent un pacte à Castronovo (juillet 1391), par lequel ils s'obligèrent à entrer en guerre contre les partisans de Martin I, leur souverain. De son côté, Boniface IX déclara la reine Marie déchue de ses droits à la couronne et s'assura la complicité de Marguerite de Duras, qui régnait à Naples et ne désirait pas avoir pour voisins les Aragonais.

Le duc de Montblanc comprit qu'il convenait de changer de politique ecclésiastique. Puisque les Siciliens préféraient demeurer dans l'obédience de Boniface IX, il feignit de se ranger dans son parti. Dès lors, de longues négociations s'ouvrirent entre lui et le pape romain. Boniface IX consacra ses efforts à obtenir le serment de fidélité de la reine Marie et à exiger l'envoi d'une ambassade solennelle qui le reconnaîtrait pour pape légitime. Mais le duc de Montblanc le joua fort habilement. Il sut à la fois retarder le départ de l'ambassade et calmer l'inquiétude du pape, en sollicitant une foule de grâces spirituelles et en lui témoignant des marques de déférence. Cela ne l'empêchait pas d'être en relations suivies avec Clément VII. D'ailleurs (p. 41, 42 et sq.), le duc trahissait ses vrais sentiments, de façon non douteuse. Il se garde, dans sa correspondance, de désigner nommément Boniface IX; il emploie l'expression vague de « *summus pontifex* », de telle sorte que le lecteur discerne difficilement si telle lettre est adressée au pape ou à Clément VII. En juillet 1396, l'ambassade si souvent annoncée s'appretait à partir pour le continent, quand une tempête empêcha l'appareillage de la flotte. La vérité était tout autre. La tempête était imaginaire. Un fait nouveau avait eu lieu. Un aragonais, Benoît XIII, avait succédé à Clément VII! Le duc de Montblanc songeait à se rallier à son obédience. Il ne put réaliser ses désirs. Lui-même était devenu roi d'Aragon, à la suite du décès de Jean I, et son fils, Martin I, était trop inexpérimenté pour parer aux dangers que lui susciterait, en Sicile, un changement d'attitude religieuse. On remit à l'ordre du jour le projet d'ambassade à la cour de Boniface IX. Cette fois, il fallut s'exécuter. Les ambassadeurs aragonais parurent à la curie dans les premiers mois de 1397. On convint d'un accord. Ce n'était que feinte. En mars 1397, le roi d'Aragon n'avait-il pas rendu visite à Benoît XIII! Il se crut assez fort pour braver le danger. Le 26 février 1398, son fils adhéra officiellement à Benoît XIII. Boniface IX prit aussitôt sa revanche. Il proclama la guerre sainte contre Martin I. A sa voix les barons siciliens s'apprêtèrent à entrer en campagne. Le jeune roi se vit obligé de revenir sur sa décision, d'envoyer une ambassade à Boniface, de

reprendre avec lui des relations qui ne cessèrent d'être courtoises jusqu'en 1404. Ainsi, le pape romain, s'appuyant sur les sentiments de fidélité des Siciliens, réussit à déjouer les desseins des Aragonais qui eussent voulu placer le pays dans la dépendance des papes d'Avignon. En revanche, les Aragonais ne prêtèrent jamais serment de vassalité à Boniface IX.

Le pontife romain mort, Martin I, instruit par l'expérience, observa la neutralité entre les deux obédiences, mais en tant que personne privée il se tint en relations suivies avec Benoît XIII.

G. MOLLAT.

E. CONSTANT, *La légation du cardinal Morone près l'Empereur et le concile de Trente (avril-décembre 1563)*, Paris, Edouard Champion, 1922. In-8 de Lxv-612 pages. Prix : 50 francs.

Jean Morone fut l'un des diplomates les plus considérables de son temps. Il était fils de Jérôme Morone, chancelier des ducs de Milan, qui, formé à l'école de Ludovic le Maure, se distingua lui-même par l'habileté et la souplesse qu'il déploya dans les négociations auxquelles il fut mêlé, prisonnier, puis confident du connétable de Bourbon, à qui il conseilla, dit-on, de faire le siège de Rome, et ménageant ensuite le traité qui rendit la liberté à Clément VII, prisonnier du prince d'Orange. En récompense des services de son père, Jean Morone fut pourvu du siège épiscopal de Modène à l'âge d'environ vingt et un ans.

Les premiers successeurs de Clément VII lui confièrent des missions délicates. Nonce de Paul III en Allemagne, il amena les princes de la Diète de Spire à approuver la convocation d'un concile général à Trente. Ce succès lui valut le chapeau de cardinal en 1542, et Jules III l'accrédita près de la diète d'Augsbourg. Là, Morone servit encore habilement les intérêts de la cour de Rome. Cependant son équité, la modération de ses sentiments et la liberté de son langage sur l'authenticité douteuse de certains objets de la dévotion populaire indisposèrent contre lui Paul IV. Ce pape, porté à soupçonner un peu partout l'hérésie, le fit arrêter et enfermer au château Saint-Ange comme suspect de complicité avec les luthériens. Son procès dura jusqu'à la mort de Paul IV; mais alors une réaction se produisit, et Morone passa du château Saint-Ange au conclave où fut élu Pie IV.

Redoutant les entreprises des prélats et des ambassadeurs réunis à Trente, et croyant n'être plus pape tant que durerait le concile, ce pontife ne désirait rien tant que de voir la fin de cette assemblée, et il pensa que nul plus que Morone n'était capable de la procurer. Dans cette vue, il le chargea d'une légation auprès de l'Empereur, et lui

confia la présidence du concile. En moins d'un an, Morone surmonta toutes les difficultés.

Cette courte période de sa carrière diplomatique a une importance exceptionnelle, en raison des résultats qu'il a su obtenir.

Les puissances temporelles représentées au concile demandaient une réforme ecclésiastique, à laquelle la cour de Rome semblait ne pas se prêter volontiers, traitant en ennemis ceux qui la réclamaient avec plus d'insistance. De leur côté, les délégués du Pape projetaient une réforme des princes, dont ceux-ci ne voulaient point entendre parler. D'autre part, les prélats étrangers à l'Italie, favorables aux idées gallicanes, voulaient faire décider l'institution immédiate des évêques et la supériorité du concile sur le Pape, et quoiqu'ils fussent seulement soixante-dix contre cent cinquante Italiens, ils avaient pour eux, outre l'appui des puissances, le crédit, alors considérable, du cardinal de Lorraine, représentant de la France.

Pour atteindre le but qu'il se proposait, Morone manœuvra avec une habileté qu'envierait le plus fin des diplomates au service des puissances séculières.

Il profita de la rivalité de la France et de l'Espagne pour semer la division parmi les princes ; il promit des concessions importantes pour calmer leurs appréhensions ; il n'épargna ni les compliments ni les gratifications pour gagner leurs ambassadeurs et triompher d'oppositions qui semblaient irréductibles ; ses caresses et celles de la cour de Rome font évoluer dans le sens ultramontain le cardinal de Lorraine ; tant et si bien qu'on convint de réserver toutes les questions dogmatiques irritantes : on renonce à décréter une réformation générale, laissant au Pape le soin de décider ce qui conviendra en particulier à chaque nation, et le concile prend fin, le 5 décembre 1563, au milieu des acclamations des prélats : *Sanctae universalis Ecclesiae pontifici multi anni !* dit le cardinal de Lorraine lui-même.

C'était donc un grand service à rendre à l'histoire que de recueillir la correspondance échangée à cette époque entre Morone et le cardinal Borromée, secrétaire d'État : elle offre un intérêt capital, puisqu'elle permet de suivre jour par jour l'action du légat et la marche des délibérations conciliaires ; il faut remercier et féliciter M. Constant d'être venu à bout d'une telle entreprise, en dépit de difficultés de toute sorte dont il nous fait la confiance. Il lui a fallu explorer longuement les archives du Vatican, de Simancas, de Madrid, de Milan et de Vienne. Non seulement il en a tiré les lettres du légat et du cardinal secrétaire d'État, mais il y a fait en outre une ample moisson de lettres contemporaines qui servent à expliquer et à confirmer les premières, sans parler d'un certain nombre de docu-

ments importants, tel qu'un écrit du cardinal de Lorraine contre la qualité de *Pastor Ecclesiae universalis* à attribuer au Pape.

Mais c'était peu de rassembler, de déchiffrer et de transcrire avec une sagacité et une compétence au delà de tout éloge ces lettres pour la plupart écrites en italien ; il s'agissait d'en rendre l'intelligence facile même au commun des lecteurs, et c'est à quoi réussit merveilleusement M. Constant. Il ne s'y trouve pas un incident qui ne soit élucidé, pas un nom propre qui ne soit accompagné de renseignements biographiques. L'annotation est à la fois abondante et précise, et l'on ne sait ce qu'il faut admirer le plus chez notre auteur, de l'étendue ou de la sûreté de son érudition. Son ouvrage est précédé d'une introduction, modèle d'exposition large et lumineuse, qui prépare le lecteur à lire sans fatigue les documents qui vont lui être présentés.

M. Constant ne se détourne jamais de l'objectivité qui convient à un travail de ce genre ; il se borne à rapporter et à exposer les faits, et ne cède jamais à la tentation d'en porter un jugement, laissant au lecteur le soin de faire les réflexions qu'ils comportent. Au surplus, souvent, d'ailleurs, les faits parlent assez d'eux-mêmes : par exemple, on ne verra pas sans surprise le légat, d'accord avec le secrétaire d'Etat, témoigner toute sorte d'égards au cardinal de Lorraine tout en le faisant traiter irrévérencieusement par quelque prélat d'importance secondaire, ou bien promettre le chapeau à tel personnage qu'il s'agissait de gagner aux idées ultramontaines, ou encore spéculer sur les besoins d'argent d'Arnauld du Ferrier, l'ambassadeur du roi de France.

Cette savante et considérable publication de M. Constant, aussi remarquable par la richesse de l'information que par la sûreté de la méthode, permettra de corriger ou de compléter les différentes histoires du concile de Trente. Elle fait le plus grand honneur à l'érudition française.

CH. URBAIN.

Le Gérant : JOSEPH GAMON.

UNIVERSITY OF STRASBOURG

RECEIVED

MAY 14 1923

3^e ANNÉE.

THE LIBRARY

N° 2.

AVRIL 1923.

CC

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

REVUE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DES

PROFESSEURS DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE

SOMMAIRE

	Pages.
Michel ANDRIEU. — <i>Immirtio et consecratio (suite)</i>	149
Eugène WELVENT. — La révolution française et le diocèse du Mans, d'après un ouvrage récent.....	183
Notes et communications.	
Jean RIVIÈRE. — Gilles de Rome est-il l'auteur de la bulle « Unam Sanctam? ».....	199
Chroniques.	
Jean RIVIÈRE. — Chronique de théologie positive.....	211
E. BAUDIN. — Histoire de la philosophie : Les rapports de la raison et de la foi, du moyen âge à nos jours.....	233
Comptes rendus bibliographiques	256
Sujet du concours de l'année 1923-1924	276

STRASBOURG

BUREAUX DE LA REVUE

9 bis, rue des Frères

PARIS

DÉPÔT CHEZ LETOUZEY

87, BOULEVARD RASPAIL (VI^e)

La Revue des Sciences religieuses est trimestrielle. Consacrée à l'ensemble des disciplines ecclésiastiques, elle contient des articles de fond et des notes ou communications de moindre étendue. Elle tient le lecteur au courant des principaux ouvrages récents, sous forme de **CHRONIQUES** ou de comptes rendus.

PRIX DE L'ABONNEMENT { Pour la France..... 15 fr.
 { Pour l'étranger..... 20 fr.
Un numéro : 4 fr. 50.

Les paiements peuvent être effectués par mandat-carte rose expédié à Strasbourg, 9 bis, rue des Frères, compte courant 37-30 *Revue des Sciences religieuses*.

PRINCIPAUX COLLABORATEURS :

M^{re} RUCH, évêque de Strasbourg; M^{re} MERCATI, préfet de la bibliothèque Vaticane; M^{re} LESNE, recteur des facultés libres de Lille; M^{re} BATIFFOL; M. TIXERONT, doyen de la Faculté de théologie de Lyon; M. AUDOLLENT, doyen de la Faculté des lettres de Clermont-Ferrand; M. DE LABRIOLLE, professeur à l'Université de Poitiers; MM. JORDAN et PUECH, professeurs à l'Université de Paris; M. VIARD, archiviste aux archives nationales; MM. LEMAN et BARDY, professeurs aux facultés libres de Lille; MM. ARQUILLIÈRE, VITEAU et MAGNIN, professeurs à l'Institut catholique de Paris; M. DIÈS, professeur aux facultés libres d'Angers; M. G. GOYAU; MM. PODECHARD, JACQUIER et VERNET, professeurs aux facultés libres de Lyon; Doms GOUGAUD et WILMART; M. le chanoine SICARD, curé de Saint-Pierre-de-Chaillot, à Paris; M. L. PFLEGER, professeur au collège Saint-Etienne, à Strasbourg; M. FLICHE, professeur à l'Université de Montpellier; M. LE BRAS, assistant de droit canonique à la Faculté de droit de Paris; M. DRIOUX, de l'Institut international d'anthropologie; M. LENOBLE, supérieur de Pontlevoy; M. VINCENT, du clergé de Paris, etc.

Tout ce qui concerne la rédaction de la Revue doit être adressé
9 bis, rue des Frères, à Strasbourg.

IMMIXTIO ET CONSECRATIO

(Suite) (1).

IV

LIVRES LITURGIQUES ADMETTANT LA CONSÉCRATION PAR CONTACT A LA MESSE DES PRÉSANCTIFIÉS.

Nous avons vu au chapitre précédent que le Pseudo-Alcuin, dans sa description de la messe des Présanctifiés, avait fondu ensemble le texte d'Amalaire (1^{re} éd.) et celui d'un *Ordo* dont il s'est conservé de nombreuses répliques. Un semblable amalgame se retrouve dans une compilation du X^e siècle, dont dépendent quantité de livres liturgiques postérieurs, le soi-disant *Ordo romanus antiquus*, publié en 1568, à Cologne, par Melchior Hittorp, doyen de l'église collégiale de Saint-Cunibert (2). Cette sorte de directoire, où se juxtaposent les éléments les plus disparates, embrasse toute l'année liturgique et indique, pour chaque fête, la composition de l'office et l'ordonnance des cérémonies.

Les liturgistes le tiennent généralement en assez médiocre estime. Il semble admis que cette « *farrago diversorum rituum* », suivant le mot si souvent répété de Tommasi, est à peu près inutilisable (3). En réalité, lorsqu'on aura pris la peine d'élucider quelques questions préalables, touchant la provenance des divers matériaux mis en œuvre par le compilateur, on aura là un document de première importance sur l'évolution de la liturgie latine aux premiers siècles du moyen âge (4). Nous devons nous borner ici aux renseignements strictement nécessaires sur son origine et sa diffusion.

Les manuscrits où nous avons trouvé l'*Ordo romanus antiquus*

(1) Cf. *Revue des sciences religieuses*, II, 1922, p. 428-446; III, 1923, p. 24-61.

(2) L'ouvrage d'Hittorp eut plusieurs réimpressions. Je me sers de celle qui parut à Paris en 1610, *De divinis catholicae ecclesiae officiis*. L'*Ordo romanus antiquus* va de la col. 22 à la col. 94.

(3) Ed. Bishop, ayant à le citer, se borne à le qualifier en passant de « piège pour les imprudents » (*Liturgica historica*, Oxford, 1918, p. 112).

(4) Tant que ce travail n'aura pas été fait, il sera impossible, par exemple, d'écrire une histoire satisfaisante du sacrement de pénitence.

sont tous des pontificaux, de race germanique, dont les plus anciens remontent au commencement du XI^e siècle. Une brève énumération nous en fera connaître l'aire de dispersion.

On peut citer en tête d'un premier groupe le *Cod. 451* de la bibliothèque du Mont-Cassin et le *Cod. D. 5* de la Vallicellane, à Rome, de contenu identique, bien qu'indépendants l'un de l'autre. Ils furent écrits, peu après l'an 1000, par un copiste de l'école du Mont-Cassin, très vraisemblablement d'après un même modèle. Celui-ci avait été apporté de Mayence, comme le montre une interrogation du rituel de l'ordination épiscopale, conservée dans le *Vallicellanus D. 5* (1). Dans leurs fréquents voyages au-delà des Alpes, les empereurs étaient habituellement accompagnés d'une nombreuse escorte d'évêques allemands. Il n'est pas surprenant que le pontifical contenant notre *Ordo* ait trouvé place dans les bagages de l'un de ces prélats.

Le *Cod. 701* de la bibliothèque nationale de Vienne, qui contient l'*Ordo romanus antiquus* aux ff. 4r-38v, est également un pontifical mayençais. Il fut écrit, avant l'année 1070, au monastère de Saint-Alban de Mayence (2).

(1) F. 46v : *Vis sancte Moguntine ecclesie, mihi et successoribus meis... etc.* On trouve dans les deux manuscrits (*Cassin. 451*, p. 348-349; *Vallie. D. 5*, f. 129r-v) une pièce de vers sur la procession qu'on faisait à Rome la nuit de l'Assomption (Publiée par G. AMATI, *Bibliografia Romana*, Rome, 1880, p. CXXI-CXXLIII, d'après le ms. de la Vallicellane). Il y est question de l'empereur Otton III (*Regnat tertius Otton*). Cette pièce est évidemment une interpolation insérée dans le modèle dont dépendent nos deux exemplaires. Elle a été composée à Rome même, du vivant de l'empereur († 1003), par un témoin oculaire de la procession. La phrase préliminaire le fait assez entendre : *Unde quidam cum interesset, ita mirando prorupit dicens : ... etc.* Sa présence dans le *Cassin. 451* et le *Vallie. D. 5* ne prouve donc pas que ces deux manuscrits soient contemporains du dernier des Otton. D'un autre côté, M. Loew a remarqué qu'ils contenaient des abréviations que l'écriture bénéventaine n'a connues qu'à partir du XI^e siècle (E. A. LOEW, *The Beneventan Script*, Oxford, 1914, p. 203, note 4). Mais ceci nous importe peu. La parfaite conformité des deux exemplaires — d'ailleurs non copiés l'un sur l'autre — nous garantit qu'ils sont l'exacte reproduction d'un modèle plus ancien.

(2) Voir la notice écrite en tête du f. 147v : *Anno dominice incarnationis Mill. LXX, Indict. VIII. XII kl. Jul. delicavit hoc oratorium Ernfridus Altemburgensis ecclesie episcopus, consensu Sigifrid archiepiscopi Moguntine sedis, rogante et presente Arnolfo abbate monasterii sancti Albani, in honorem domini nostri Iesu Christi et sancte Crucis et sancte Marie perpetue virginis et sancti Albani... etc.* Sigefroy occupa le siège de Mayence de 1060 à 1084.

M. Magistretti a décrit un pontifical du ix-x^e siècle (?), appartenant à la bibliothèque capitulaire de Milan, dans lequel on lit pareillement l'interrogation « *Vie sanctae Mogontiensi ecclesiae, mihi et successoribus meis...* » (1). C'est un livre de même type que le *Cassin. 451* ou le *Vallic. D. 5*. Dans l'analyse sommaire de M. Magistretti, on peut identifier plusieurs titres de chapitres de l'*Ordo romanus antiquus*.

Deux autres pontificaux, étroitement apparentés à ceux que nous venons de voir, se rattachent à Salzbourg : le *Cod. 173* de la Bibliothèque Alexandrine, à Rome, et le ms. 14 de la bibliothèque de Vendôme, écrits tous les deux dans les premières années du xi^e siècle (2). Le *Cod. 14* de Vendôme était en France peu de temps après (3). Il donna naissance, durant ce même siècle, à plusieurs copies, directes ou non, destinées à des églises françaises (4). Nous en connaissons deux : le *Cod. lat. 820* de la Biblio-

D'après les *Annales Wirziburgenses* (éd. PERTZ, *Monum. Germ. Hist., Script.*, t. II, 1829, p. 245), l'abbé Arnold mourut en 1074, tandis que d'après les auteurs du *Gallia Christiana* (t. V, 1734, col. 574), il vivait encore en 1083. Je ne trouve pas l'évêque Ernfridus dans la *Series episcoporum Aldenburgensium* (éd. G. WAITZ, *Mon. Germ. Hist., Script.*, t. XIII, 1881, p. 347-348). — Saint Alban précède saint Benoit dans la litanie rimée du f. 35v. Il vient aussitôt après les saints romains dans celle du f. 36v. Dans celle du f. 37r, son nom est écrit en capitales, tandis que ceux des autres saints sont en simple minuscule.

(1) M. MAGISTRETTI, *Pontificale in usum ecclesiae Mediolanensis necnon ordinis Ambrosiani ex codicibus s. IX-XV* (*Monum. vet. Liturgiae Ambros.*), Milan, 1897, p. XXXIII-XXXVI. Ce ms. est certainement antérieur.

(2) Dans le *Cod. Alexandr. 173*, l'*Ordo romanus antiquus* est aux ff. 74v-132v. Il est mutilé de la fin. Dans les cérémonies de l'ordination de l'évêque, on lit au f. 18v : *Vis sancte Iuvavensi ecclesie et michi...*, etc. — Cette même interrogation figure au f. 20r dans le *Vindocinensis 14*. Ici l'*Ordo romanus antiquus* est aux ff. 71v-116v.

(3) Mabillon conjecture que Geoffroy d'Angers, abbé de la Trinité de Vendôme (1092-1132), rapporta peut-être ce ms. de Rome, où il s'était rendu à plusieurs reprises, sous le pontificat d'Urbain II (1088-1099). Mais, dès le xi^e siècle, nous trouvons en France plusieurs répliques de cet exemplaire. L'hypothèse de Mabillon se rattache donc à des dates trop tardives. Elle était d'ailleurs inspirée par une idée fautive, partagée depuis par plusieurs érudits, qui ont pris pour un document d'origine romaine la compilation canonico-liturgique qui forme le fond de cette famille de pontificaux. (*Mus. Ital.*, t. II, p. ix).

(4) Ce dernier point est mis hors de doute par les modifications apportées à la litanie des Saints, dans l'*Ordo* pour la dédicace d'une église.

thèque nationale et le *Cod.* 36 de la bibliothèque de Vitry-le-François (1).

Nous retrouvons de larges extraits de l'*Ordo romanus antiquus* dans une adaptation de Pontifical de Salzbourg, exécutée pour l'église de Ratisbonne, dans la seconde moitié du XI^e siècle, et venue jusqu'à nous dans le ms. *Lat.* 1231 de la Bibliothèque nationale (2).

D'ailleurs, plusieurs autres cités épiscopales de Bavière, au XI^e siècle, étaient munies de pontificaux fort analogues à celui de Mayence ou de Salzbourg. La bibliothèque nationale de Munich en conserve un, le *Cod. lat.* 6423, qui provient de Freising, où il fut écrit au temps de l'évêque Egilbert (1002-1039) (3). Il contient l'*Ordo romanus* en entier (ff. 1r-127 v.).

Pour Bamberg, on peut, d'après le catalogue de M. Leitschuh, en citer au moins quatre, qui sont passés de la bibliothèque de la cathédrale à celle de la ville :

Bamberg. Ed. III, 12 (*Lit.* 53), XI^e siècle. L'*Ordo romanus antiquus* est aux ff. 89r-127v (4).

Bamberg. Ed. III, 3 (*Lit.* 50), XI^e siècle. Ce ms. a perdu plusieurs cahiers et l'ordre de ceux qui restent me paraît avoir été

(1) L'*Ordo romanus antiquus* se trouve aux ff. 90r-133v dans le *Parisin.* 820, aux ff. 67r-111v dans le ms. de Vitry-le-François. — Sur les relations du *Paris.* 820 et du *Vindocin.* 14, lire les excellentes observations de Dom de PUNIER, *Revue bénédictine*, 1912, p. 26-46.

(2) Cf. f. 17v : *Vis sanctę Iuvavensi ꝥcclesię...* L'évêque de Ratisbonne était sacré par le métropolitain de Salzbourg. Il serait trop long de discuter ici toute les raisons qui me font attribuer ce pontifical à l'église de Ratisbonne. La litanie des Saints, dans l'*Ordo* pour la dédicace d'une église (f. 35v et suiv.), est à peu près celle du Pontifical de Salzbourg. Mais, avant les autres saints germaniques ou spécialement honorés en Bavière, on a ajouté saint Emmeran. L'évêque représenté en donateur, sur la miniature du f. 1v, au-dessus duquel on lit l'inscription *OTTO EPS*, doit être Otton de Riedenburg, évêque de Ratisbonne de 1060 à 1089. L'écriture du manuscrit convient parfaitement à cette date.

(3) Cf. f. 107v, à la fin du texte de l'*Exullet*, la prière *pro « antistite nostro Egilberto cum omni congregatione sanctę Marię »*.

(4) F. LEITSCHUH, *Katalog der Handschriften der königl. Bibliothek zu Bamberg*, t. I, 1, Bamberg, 1895, p. 196-198. Les circonstances m'ont empêché récemment d'aller étudier sur place ces manuscrits. Mais je dois à l'obligeance de M. Fischer, directeur de la Bibliothèque, les photographies des pages particulièrement importantes, ainsi que plusieurs renseignements supplémentaires.

troublé. Dans l'analyse de M. Leitschuh, on reconnaît l'*Ordo romanus antiquus* aux ff. 68r-83v (1).

Bamberg. Ed. V, 1 (*Lit.* 54), écrit en 1067 ou copié, encore au XI^e siècle, sur un exemplaire de cette année. Partie de l'*Ordo romanus antiquus* aux ff. 68v-75v (2).

Bamberg. Éd. I, (41) 16 (*Lit.* 33), XIII^e siècle, attribué à saint Otton († 1139). Ff. 80 et suiv. : partie notable de l'*Ordo romanus antiquus* (3).

A Eichstaedt, l'évêque Gondehard II (1037-1073) faisait copier, en 1071-1072, un précieux pontifical, que la bibliothèque de la cathédrale possède encore (4). On y trouve l'*Ordo romanus antiquus* aux ff. 67 et suiv. (5).

Le catalogue des mss. de la bibliothèque de Wolfenbüttel permet de reconnaître, dans quelques notices malheureusement trop sommaires, des pontificaux analogues à ceux que nous venons de voir et dans lesquels doit se trouver notre *Ordo*.

(1) *Op. cit.*, p. 193-194. Il faudrait, me semble-t-il, rétablir la succession : ff. 17-51, 1-16, 68-fin, 52-67. C'est entre ces diverses sections que se trouvent les lacunes, sans lesquelles ce pontifical serait fort semblable à celui que nous venons de voir.

(2) *Op. cit.*, p. 199-200. Cf. G. WAITZ, *Die Formeln der Deutschen Königs- und der Römischen Kaiser-Krönung* (*Abhandl. der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*), Göttingen, 1872, p. 5-10. On trouve, aux ff. 152 et suiv., la pièce de vers « *In assumptione sanctae Mariae* », que nous avons rencontrée tout à l'heure dans les *Codd. Cassin.*, 451 et *Vallic. D.* 5. Mais elle est ici hors de sa place (Publiée d'après ce ms. par W. von GIESBRECHT, *Geschichte der deutsche Kaiserzeit*, t. 1, 5^e éd., Leipzig, 1881, p. 898-900). Ce détail suffit à montrer qu'il y a eu contact entre le pontifical de Mayence et celui de Bamberg.

(3) LEITSCHUH, *Op. cit.*, p. 200-202.

(4) G. H. PERTZ, *Archiv der Gesellschaft f. ält. deutsche Geschichtskunde*, t. IX, 1847, p. 562-574.

(5) A. FRANZ, *Das Rituale von St Florian*, Fribourg-en-Brigau, 1904, p. 6-7. — Franz (*o. c.*, p. 148) signale au f. 84v du pontifical de Gondehard un *Ordo* pour le dimanche des Rameaux, qui manque dans Hittorp et qui figure aussi dans un des pontificaux de Bamberg (*Lit.* 54). Je l'ai relevé également dans le *Vindob.* 701 (pontifical de Mayence), f. 18v-19r. Tous ces pontificaux ne forment en réalité qu'une seule famille. Ils sont tous conformes, dans leurs grandes lignes, à un type commun qu'on pourrait appeler « le Pontifical romano-germanique du XI^e siècle ». Au siècle suivant la disposition se modifie. L'*Ordo romanus antiquus* est désarticulé, et nombre de matériaux romains sont laissés de côté. Cf. dans WAITZ, *op. cit.*, p. 12-14, l'analyse du *Monac. lat.* 3909, pontifical bavarois du XII^e siècle.

Notons en particulier le *Cod.* 530 (*Helmst.*, 493), xi^e siècle, probablement d'origine bavaroise (1); le *Cod.* 164 (*Helmst.*, 141), xii^e siècle, provenant de Lunebourg (2); le *Cod.* 4099, xi-xii^e siècle, qui appartenait jadis à l'abbaye de Wissembourg (3).

Enfin nous lisons pareillement l'*Ordo romanus antiquus* dans un extrait de pontifical, qui se trouvait à Gurk, en Carinthie, vers le milieu du xi^e siècle, peu de temps après sa transcription, le *Cod.* 1832 de la Bibliothèque nationale de Vienne (ff. 1v-31r) (4).

Ces rapides indications sur les manuscrits de l'*Ordo romanus antiquus* suffiraient à mettre en évidence son origine germanique. Un examen détaillé de ses diverses parties confirme de tout point cette première impression (5). C'est certainement dans la région vers laquelle nous ramènent tous ses anciens exemplaires, entre le Rhin et le Danube, que l'hétéroclite composition vit le jour. Là, plus que partout ailleurs, l'influence d'Amalraire fut profonde et durable. Aussi n'est-il pas surprenant que notre Anonyme dépende étroitement du vieux liturgiste de Metz. Il a fait ailleurs de nombreux emprunts à l'ouvrage du Pseudo-Alcuin. Mais, pour la description des offices de la semaine sainte, il a puisé directement dans les deux documents dont s'était déjà servi le compilateur du *Liber de divinis officiis* : dans l'ouvrage d'Amalraire et dans un *Ordo* de la semaine sainte, du type que nous avons décrit plus haut (6). Au vendredi saint, il rapporte ainsi le rite de la commixtion :

(1) OTTO VON HEINEMANN, *Die Handschriften der herz. Bibliothek zu Wolfenbüttel*, t. I, 1884, p. 375-376. On lit aux ff. 1 et 298 : « *Liber ecclesie sancti Gumberti de Onolspach* (Ansbach, en Franconie).

(2) *Ibid.*, p. 138-139. Le début (*Incipit ordo librorum catholicorum qualiter in ecclesia ponendi sunt*), est celui de l'*Ordo romanus antiquus*.

(3) *Op. cit.*, t. VIII, p. 274-275. Cf. ff. 90r-128v : *Ordo ecclesiasticus, vel rituale ab adventu Domini per totum annum*. Ce titre, de l'auteur du catalogue, me semble correspondre à l'*Ordo romanus antiquus*.

(4) On a écrit au xi^e siècle, sur le f. 1r, primitivement laissé en blanc, un acte de donation en faveur d'un couvent des environs de Gurk. Michel DENIS, qui a imprimé cette pièce, conjecture qu'elle a été écrite entre les années 1042 et 1071 (*Codices manuscripti Theologici biblioth. Palatinae Vindobonensis latini*, vol. I, pars III, Vienne 1795, col. 2918-2919).

(5) Je ne vois pas pour quelles raisons certains liturgistes ont pu être amenés à croire qu'il avait été composé en France. Cf. KÖSTERS, *Studien zu Mabillons Römischen Ordines*, 1905, p. 3.

(6) Cf. *Revue*, III, p. 30-32.

Cum vero dixerint *Amen*, sumit de Sancta et ponit in calicem nihil dicens, nisi forte aliquid secrete dicere voluerit. *Pax Domini* non dicat, quia non sequuntur oscula circumadstantium. Sanctificatur (*Var.* : sanctificat, sanctificet) autem vinum non consecratum per sanctificatum panem et communicant omnes cum silentio.

Ce passage figure, sans aucune variante qui mérite d'être relevée, dans tous les exemplaires que nous avons pu collationner (1). Il n'y a aucune raison d'attribuer ici à la phrase *Sanctificatur vinum...* un sens différent de celui que lui donnait Amalaire, sens bien connu de notre compilateur, auquel le *De officiis ecclesiasticis* était si familier. Nous sommes donc autorisés à ouvrir par l'*Ordo romanus antiquus* la longue série des livres liturgiques germains demeurés fidèles à la théorie amalarienne.

Dans le *Traité de la communion sous les deux espèces*, Bossuet soutint néanmoins que, d'après l'*Ordo romanus antiquus*, les communicants ne recevaient pas l'espèce du vin à l'office des Présanctifiés (2). Il se fondait sur cette rubrique de la messe du jeudi saint :

...et sumat (pontifex) de ipsis oblatas integras ad servandum (*Var.* : servandas) usque mane diei Parasceves de quibus communicent absque sanguine Domini : sanguis vero eodem die penitus consumatur (3).

Selon Bossuet, les hosties réservées jusqu'au matin du vendredi saint étaient alors employées à la communion sans être accompagnées de précieux sang, *absque sanguine Domini*. — Le ministre Larroque prétendait au contraire qu'en traduisant ainsi on commettait un contre-sens. D'après lui, la rubrique signifie simplement que les hosties mises de côté à la messe du jeudi saint, pour servir à la communion du lendemain, étaient réservées

(1) Mont-Cassin, *Cod.* 451, p. 280; Rome, *Vallicell.* D. 5, f. 116r; Vienne, *Bibl. nat.*, *Lat.* 1832, f. 22r; Rome, *Cod. Alexandrin.* 173, f. 116v; Vendôme, *Cod.* 14, f. 103v; Paris, *Bibl. nat.*, *Lat.* 820, f. 121v; Vitry-le-François, *Cod.* 36, f. 97v; Paris, B. N., *Lat.* 1231, f. 159v; Munich, *Bibl. nat.*, *Lat.* 6425, f. 94r; Vienne, *Bibl. nat.*, *Lat.* 701, f. 26v. Cf. HITTORP, *op. cit.*, col. 75.

(2) Chap. vi.

(3) HITTORP, *loc. cit.*, col. 67.

seules, à l'exclusion du précieux sang, lequel, comme ajoute le texte, était entièrement consommé à cette messe du jeudi (1).

A ne considérer que la phrase alléguée, la discussion paraît sans issue. La place du complément *absque sanguine Domini*, après le verbe *communicent*, favoriserait l'interprétation de Bossuet. Mais la proposition finale, *sanguis vero...*, — qui semble être l'explication des mots *absque sanguine Domini* —, vient ici plus naturellement si on traduit comme le ministre Larroque. Ce serait sans doute faire trop de crédit à la rigueur logique ou grammaticale de ce vieux texte que de s'obstiner à mettre en relief le bien fondé exclusif de l'une ou l'autre version. Il vaut mieux essayer de recourir au contexte. Remarquons d'abord que, pour le jeudi saint, l'auteur de l'*Ordo romanus antiquus* a juxtaposé dans sa compilation deux *Ordines* distincts. C'est au second qu'appartient la phrase citée plus haut. Le premier (celui que Mabillon a donné à la suite de l'*Ordo* I et dont nous avons énuméré de nombreux manuscrits) dit plus simplement, au sujet de la réserve des hosties consacrées : ... *et servant de Sancta usque in crastinum* (2). Au vendredi saint, l'Anonyme revient à ce même *Ordo*, mais en le combinant, comme nous l'avons vu, avec le texte d'Amalraire qui déclare sanctifié, par le contact de l'hostie, le vin que l'on a versé dans le calice au début de la cérémonie. Dès lors, on peut se poser deux questions distinctes au sujet de l'incise « *absque sanguine Domini* ».

1°. Quel sens avait-elle primitivement, dans l'esprit du rédacteur qui a composé l'*Ordo* auquel elle appartient d'abord ?

2°. Quel est le sens que lui donne l'Anonyme de l'*Ordo romanus antiquus* ?

A la première question nous ne pouvons donner de réponse certaine. Il est loisible de tenir pour Bossuet ou Larroque, mais on ne saurait démontrer l'inanité de l'opinion contraire. Le seul moyen de trancher le débat serait de vérifier si l'*Ordo* primitif décrivait ou non la communion sous l'espèce du vin, à l'office du vendredi saint. Malheureusement, cette partie de l'*Ordo*, si elle a jamais existé, ne nous est pas parvenue. Pour le vendredi saint, nous venons de le voir, l'*Ordo romanus antiquus* recourt à un

(1) Réponse au livre de Mr l'Évêque de Meaux de la Communion sous les deux espèces, 1683, p. 210-212.

(2) HITTORE, o. c., col. 56. Cf. *Revue des sciences relig.*, III, p. 32, note 3.

autre document. Nous retrouvons bien la phrase *et servant...absque sanguine Domini* dans plusieurs autres livres liturgiques, mais aucun de ces livres ne donne intégralement l'ancien *Ordo* dont elle est détachée. Nous ne pouvons donc savoir si ce dernier avait une suite concernant les cérémonies du vendredi saint. Citons, par exemple, le *Sacramentarium triplex* publié par Gerbert (1) ; un pontifical du x^e siècle, conservé à la bibliothèque de Metz (2) ; un pontifical de Rouen, du xiii^e siècle (3) ; un pontifical de Beauvais, du xv^e siècle (4) ; un pontifical de Toul, de la même époque (5). Tous ces livres, après avoir employé notre rubrique, à la messe du jeudi saint, sont muets sur la liturgie des Présanctifiés (6).

Nous devons donc nous contenter de rechercher comment le compilateur de l'*Ordo romanus antiquus* entendait la rubrique alléguée par Bossuet. Pour le vendredi saint, notre Anonyme décrit une liturgie identique à celle qu'avait commentée Amalaire et il croit, comme ce dernier, à la sanctification du vin. C'est dire qu'il ne pouvait avoir en vue la communion sous la seule espèce du pain (7).

Bien qu'il ait emprunté de divers côtés les matériaux de son ouvrage, il faut admettre qu'il n'a pas poussé l'incohérence jusqu'à vouloir prescrire, pour la même cérémonie, presque à la même page, deux pratiques contradictoires. Des deux sens qu'il est possible d'attacher à la rubrique *et servant...absque sanguine Domini*, il serait abusif de choisir arbitrairement celui qui mettrait notre auteur en opposition avec lui-même. On doit donc

(1) *Monum. vet. liturg. aleman.*, t. I, p. 77.

(2) Metz, *Cod.* 334, non folié.

(3) Bibl. de Rouen, *Cod.* 370 (A. 34), f. 50r.

(4) Bibl. de Besançon, *Cod.* 438, f. 441v.

(5) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 42079, f. 107v-108r.

(6) L'*Ordo legendi et cantandi Remensis ecclesie*, XII-XIII^e siècle, présente, au jeudi saint, la même rubrique que les pontificaux énumérés ci-dessus et donne en outre une description de la liturgie des Présanctifiés comportant l'usage du calice. Mais on ne saurait en faire état ici, car les deux rubriques sont visiblement d'origine différente. Cf. U. CHEVALIER, *Bibliothèque liturgique*, t. VII, 1900, pp. 283 et 285.

(7) Remarquons qu'il ne s'agit pas uniquement de la communion des fidèles. Toute cette discussion concerne au premier chef la communion du célébrant lui-même.

renoncer à trouver dans l'*Ordo romanus antiquus* un témoignage en faveur de la communion sous la seule espèce du pain à la messe des Présanctifiés. Dom du Vert, dans une lettre à Bossuet, n'hésitait point à donner raison sur ce point à l'adversaire de son illustre correspondant : « Je crois comme lui (le ministre Larroque), écrivait-il, que l'*absque sanguine Domini* ne se rapporte pas à *communicent*, mais à *oblatus servandas...absque sanguine Domini* » (1).

C'est ce que croyait également, au XI^e siècle, le liturgiste inconnu qui, dans une description des cérémonies de la semaine sainte, transforme ainsi la rubrique ambigüe : *Et servatur de corpore Domini absque sanguine usque in crastinum...* (2).

Les provinces où se répandirent les plus nombreux exemplaires de l'*Ordo romanus antiquus* furent également celles où les rubricistes manifestèrent le plus d'attachement à la théorie amarienne. Les livres liturgiques que nous allons citer en premier lieu sont actuellement conservés à la bibliothèque nationale de Munich. Il ne nous a pas toujours été possible de reconnaître le lieu précis d'origine de chacun d'eux. Mais, à les prendre dans leur ensemble, ils ont été, les uns et les autres, écrits en Bavière. Plusieurs de ceux qui ne portent pas d'indication particulière proviennent certainement des églises même de Munich.

Le *Cod. lat. Mon. 11004* est un recueil de fragments de divers missels. Dans l'un de ces fragments, dont l'écriture est du XII^e siècle, la rubrique de la commixtion, à la messe des Présanctifiés, est ainsi rédigée :

Tunc sacerdos mittit oblatas in calicem nihil dicens, nisi forte aliquid secrete velit dicere. *Pax Domini* non dicit, et sanctifi-

(1) Lettre à Bossuet, du 26 sept. 1686; CH. URBAIN et E. LÉVESQUE, *Correspondance de Bossuet*, t. III, 1910, p. 311.

(2) Bibliothèque de Rouen, *Cod. 1385* (U. 107), f. 26r. La phrase suivante de Jean d'Avranches, dans le commentaire des cérémonies du jeudi saint, semble bien être, elle aussi, une retouche de notre rubrique : *...et medietas hostiarum absque vino in crastino reservetur unde iterum communicentur* (*Joannis Abrincensis ep. Liber de officiis ecclesiasticis*; P. L., CXLVII, 51).

catur vinum non consecratum per panem sanctificatum, et communicant omnes cum silentio (1).

Le même texte, avec des variantes insignifiantes, se lit dans un rituel du XII^e siècle, qui a jadis appartenu à la collégiale de Saint-Zénon (2).

Le pontifical du XII^e siècle qui forme une partie du *Cod. lat. Mon.* 3909 (à partir du f. 89) présente, dans l'*Ordo* du vendredi saint, une rubrique à peu près identique :

Pax Domini non dicitur quia nec osculum circumstantibus porrigitur. Sanctificatur autem vinum non consecratum per sanctificatum panem et communicent omnes cum silentio (3).

Dans ces trois livres, les rubriques du vendredi saint proviennent évidemment d'un même *Ordo*, probablement de l'*Ordo romanus antiquus*. Dans un missel de la même bibliothèque, écrit au commencement du XIV^e siècle, la consécration du vin, à la messe des Présanctifiés, est mise en rapport avec la prière *Fiat commixtio et consecratio*. La rédaction de la rubrique est étrange. Deux sources différentes s'y combinent maladroitement :

Faciens signum crucis cum corpore Domini in calicem, more solito ipsum in calicem mittat nichil dicens. Consecratur enim vinum per partem hostie consecrate calici immisse, cum dicit : *Fiat commixtio et consecratio*, etc. Et communicat ipse et aliqui qui voluerint (4).

On ne voit pas clairement si le scribe veut que le célébrant dise la prière *Fiat commixtio*. En tout cas il est certain pour lui que si le prêtre prononce ces paroles, en plongeant dans le calice une parcelle de l'hostie, le vin est aussitôt consacré.

Dans un autre missel, un peu plus récent, nous retrouvons la formule habituelle, mais fortement tronquée :

Tunc pontifex accipiat corpus domini et frangat immittatque in calicem nichil dicens, nisi si secreta aliqui voluerit dicere et

(1) Munich, Bibl. nat., *Cod. lat.* 11004, f. 174v.

(2) *Cod. lat. Mon.* 16401, f. 81v. Voir la note ajoutée en marge du f. 1v, d'une écriture du XII^e-XIII^e siècle : *Iste lib(er) e(st) sci Zenonis*.

(3) *Cod. lat. Mon.* 3909, f. 213v.

(4) *Cod. lat. Mon.* 10076, missel non folié; à la messe du vendredi saint.

sic sanctificatur vinum. Deinde communicet ipse et omnes qui volunt (1).

Le missel suivant, du xv^e siècle, n'affirme pas que la consécration a lieu, mais la prière *Corpus et sanguis Domini...*, que doit réciter le prêtre en se communicant, semble le supposer :

Deinde dimittat in calicem sicut solet partem hostie. Non dicitur *Pax Domini*, nec *Agnus Dei*, sed statim sacerdos communicat se dicendo : *Corpus et sanguis Domini*, nulla precedente oratione (2).

Le *Cod. lat. Mon. 12301* est un *Directorium chori*, sorte de coutumier pour les offices du chœur, copié en 1431 (3). Il décrit ainsi le rite qui nous occupe :

Deinde sumat hostie particulam et mittat in calicem silendo. Et non dicitur *Pax Domini* et *Agnus Dei*. Et vinum non consecratum sanctificatur per corpus Domini (4).

La formule plus ancienne réapparaît dans ce missel du xv^e siècle :

Deinde recipiat oblatam et frangat dividens eam more solito in tres partes nichil dicens. Unam partem mittat in calicem nichil dicens, nisi forte aliquid secrete dicere voluerit, scilicet hanc orationem *Fiat hec commixtio. Pax Domini* non dicitur et sanctificatur vinum non consecratum per panem sanctificatum (5).

Les mots *nisi forte...commixtio* ont été plus tard barrés d'un trait, vraisemblablement par quelque ecclésiastique qui, ne croyant pas que le vin fut changé au sang du Christ, était choqué

(1) *Cod. lat. Mon. 15730*, missel du xiv^e siècle, f. 107v.

(2) *Cod. lat. Mon. 705*, f. 97r-97v.

(3) Cf. l'*Explicit* du f. 293v.

(4) *Cod. lat. Mon. 12301*, f. 88r. Avant le xii^e siècle, cette formule laconique ne prêterait à aucun doute. Le mot *sanctificatur*, dans l'esprit du scribe et de ses contemporains, aurait le même sens que sous la plume d'Amalaire. Mais au xv^e siècle, ici et dans plusieurs autres livres que nous allons rencontrer, le cas est différent. Nous rappelons au lecteur que ces questions d'interprétation seront traitées à la fin de notre exposé, lorsque nous aurons l'ensemble des textes sous les yeux.

(5) *Cod. lat. Mon. 23054*, f. 103v.

que l'on récitait les paroles : *Fiat haec commixtio (corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi...)*. Il est curieux de remarquer que le membre de phrase où il est question de cette prière ne figurait pas dans les trois livres du XII^e siècle cités plus haut, alors que le contexte est identique.

La même rubrique, un peu alourdie, figure dans un autre missel de la même bibliothèque et de la même époque :

Deinde oblatum (*sic*) sumat et frangat dividetque eam more solito in tres partes; unam partem mittat in calicem, alteram alteri calici (*pour le sépulcre*), tertiam sumat nichil dicens, nisi aliquid secrete voluerit dicere, scilicet hanc orationem : *Fiat hec commixtio*. Et sanctificatur vinum non consecratum per panem sanctificatum (1).

Le rubriciste qui, dans le modèle dont dépendent ici ces deux missels, ajouta les mots « *scilicet hanc orationem : Fiat hec commixtio (corporis et sanguinis...)* », entendait évidemment la formule « *Et sanctificatur vinum...* » au sens d'une véritable consécration. Mais le scribe du dernier missel a maladroitement déplacé la phrase concernant la récitation de la prière.

Un missel écrit en 1452, pour une église de Munich, fait encore écho, après la formule *Sanctificatur vinum...*, à la phrase d'Amalraire sur l'usage apostolique de consacrer les saintes espèces par la seule récitation du *Pater* (2). Cette rubrique sera en faveur à Augsbourg. Nous la retrouvons dans deux missels de cette église, l'un du XV^e siècle (3), l'autre de l'année 1501 :

Sumit de corpore Domini. et ponit in calicem nichil dicens nisi cogitando, quia *Pax Domini* non dicitur, nec pax datur. Sanctificatur autem vinum non consecratum per panem sanctificatum. In hac die memoria apostolorum recolitur qui tantum dominicam orationem super corpus et sanguinem Domini dicebant (4).

Le missel imprimé en 1510, par ordre de l'évêque Henri de Lichtenau (1503-1517), la répètera encore, avec une seule

(1) *Cod. lat. Mon.* 23055, missel du XV^e siècle, f. 80v.

(2) *Cod. lat. Mon.* 22042, f. 135v. Pour la date, cf. f. 295r.

(3) *Cod. lat. Mon.* 4102, f. 225r.

(4) *Cod. lat. Mon.* 4103, *Ordo missalis secundum breviarium chori ecclesie Augustensis*. f. 17v. La date de l'*Explicit* se lit au f. 223r.

variante : *per panem consecratum*, au lieu de *per panem sanctificatum* (1).

L'*Ordo officiorum sive cursus psalorum per circulum anni*, de la même église, écrit au xv^e siècle, présente un texte à peu près identique :

Et cum dicitur *Amen*, sumit de corpore Domini et ponit in calicem nichil dicens. *Pax Domini* non dicitur quia oscula non secuntur. Sanctificatur autem vinum non consecratum per panem sanctificatum. Et postea qui volunt communicant. In hac die apostolorum recolitur consecratio qui tantum dominicam orationem super corpus et sanguinem Domini dicebant (2).

Un pontifical du xiv^e siècle, provenant de Freising, s'exprime ainsi :

Cum vero dixerint *Amen*, sumat hostiam et frangat ponatque in calicem nichil dicens, nisi forte aliquid secrete dicere voluerit quan [col. 2] : *In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Pax Domini* non dicitur quia non sequuntur oscula circumstantium. Sanctificatur autem vinum non consecratum per sanctificatum panem et communicent omnes cum silentio (3).

Dans un missel de Salzbourg, du xv^e siècle, la formule ordinaire est étrangement mutilée :

Tunc sacerdos mittat oblatas in calicem nichil dicens, nisi forte aliquid secrete velit dicere. *Pax Domini* non dicitur et sanctificatur et communicant omnes cum silentio (4).

Le coutumier de l'abbaye de Saint-Emmeran, à Ratisbonne, transcrit en 1435, conserve encore des formules où s'exprime la croyance à la consécration du vin par le contact de la sainte hostie :

...dividat (sacerdos) corpus Domini in tres partes more solito unam mittens in calicem subiungens secreto : *Haec sacrosancta commixtio. Pax Domini* non dicitur quia pacis oscula non secuntur. Sanctificatur autem vinum non consecra-

(1) *Liber missalis secundum ritus ecclesie Augustensis*, Bâle, 1510, f. 70r, col. 1.

(2) *Cod. lat. Mon.* 3912, f. 29v.

(3) *Cod. lat. Mon.* 6429 (anc. *Fris.* 229), f. 125v.

(4) *Cod. lat. Mon.* 15717, f. 71r.

tum per corpus dominicum consecratum. Interim sacerdos, dicendo orationem *Domine Iesu Christe qui ex voluntate Patris*, communicat (1).

Nous verrons plus loin que nombre de missels de la même époque défendront de dire à ce jour l'oraison *Domine Iesu Christe qui ex voluntate Patris*., « *quia facit de sanguine mentionem* ». Elle contient en effet ces paroles : *libera me per hoc sacrosanctum corpus et sanguinem tuum*... Le rubriciste qui a voulu qu'on la récitât ici n'ignorait pas ce détail. Nous pouvons voir par là le sens qu'il attachait à la formule *Sanctificatur*... La récitation antérieure de la prière *Haec sacrosancta commixtio*... suppose également que le vin du calice est changé au précieux sang.

Un second exemplaire de ce *Breviarium*, exécuté en 1444, renferme la même rubrique, sans aucune modification (2). Déjà peut-être en 1435 le copiste s'était-il contenté de reproduire fidèlement un texte plus ancien. Notre rubrique, avec ses diverses insertions, peut donc être bien antérieure à cette date.

Deux missels de la même ville et du même siècle décrivent plus brièvement le rite de la commixtion. Voici le texte de l'un d'eux :

Non dicat *Amen*, sed sumat hostiam et dividat eam et mittat particulam in calicem silenter et nichil dicens, nec *Pax Domini*, nec *Agnus Dei*. Et sic sanctificatur vinum non consecratum per panem sanctificatum. Deinde sacerdos communicat et ceteri si placet (3).

La rubrique du second, y compris les mots *Et sic sanctificatur*..., est conçue en termes à peu près identiques (4).

Le missel d'Eischstädt, imprimé dans cette ville en 1486, par les soins de l'évêque Guillaume de Reichenau, maintient les

(1) *Cod. lat. Mon.* 14428, f. 53v-54r. Sur la date et l'origine de ce manuscrit, cf. f. 15r : *Incipit Breviarium officii divini per circulum anni secundum consuetudines monasterii sancti Emmerammi Ratisponensis*. Anno dominice Incarnationis millesimo quatringsentesimo tricesimo quinto.

(2) *Cod. lat. Mon.* 14073, f. 40r. Cf. f. 17r : *Incipit Breviarium*... (comme ci-dessus), anno millesimo quadringentesimo quarto, tertia idus Ianuarii.

(3) *Cod. lat. Mon.* 13022, f. 83r. Cf. f. 9r : *Incipit liber missalis secundum rubricam et breviarium Ratisponensem*.

(4) *Cod. lat. Mon.* 23052, f. 81v. Cf. f. 1r : *Incipit liber missalis secundum breviarium ecclesie Ratisponensis*.

termes de la formule amalarienne, mais il interdit de réciter la prière *Fiat hec commixtio*. Le motif de cette défense n'est pas donné. On ne croyait probablement plus que la sanctification du calice fût l'équivalent d'une véritable consécration et on voulait éviter en conséquence qu'il ne fût fait mention du précieux sang :

Et choro respondente *Amen*, sacerdos eandem particulam intra calicem mittat, nihil dicendo, et tunc sanctificatur vinum in calice non consecratum per corpus dominicum. Item non dicatur : *Fiat hec commixtio*... (1).

On peut rapprocher de ces missels bavarois celui de Brixen, dans le Tyrol, imprimé en 1493 :

Sumat de corpore Domini et ponit in calicem nichil dicens... Sanctificatur autem vinum non consecratum per corpus dominicum (2).

* *

Si de Bavière nous descendons vers les monastères qui avoisinent le lac de Constance et le cours supérieur du Rhin, nous rencontrons plusieurs textes analogues. Dans un missel d'Einsiedeln, exécuté pour l'abbaye au XII^e siècle, on lit la rubrique suivante au sujet de la messe des Présanctifiés :

...usquedum dici debeat *Per omnia secula seculorum*. Quod dum dicit (sacerdos), sumat de sanctis oblatis et ponat in calice nihil dicens. Sanctificatur enim vinum non consecratum per sanctificatum panem... Osculata autem ea (= cruce) cum reverentia, osculetur evangelium et reliquias sanctorum ac tum demum corpus et sanguis Domini accipiatur (3).

Ces derniers mots ôtent toute ambiguïté à la formule *Sanctificatur enim vinum*, etc.

La bibliothèque cantonale de Zurich conserve plusieurs directoires, pour les offices de l'année liturgique, à l'usage des moines de Rheinau. Le plus ancien, le *Cod. LXXIV*, est de la fin du

(1) F. 83r.

(2) *Missale Brixinense*, 1493, f. 65v., col. 1.

(3) Bibliothèque d'Einsiedeln, *Cod. 113*, p. 296-297.

xr^e siècle ou du début du suivant. Un second, le *Cod. LXXX*, est du milieu du xir^e. Sur cet exemplaire fut copié le *Cod. LIX*, au commencement du xiii^e siècle. Ces trois manuscrits décrivent en termes identiques la messe des Présanctifiés :

Posquam, plane dicto *Per omnia secula seculorum*, omnes responderint *Amen*, sumit de corpore Domini et cum eo per quatuor oras calicis secundum solitum cruce facta, mittit in calicem nichil dicens. Sanctificatur autem vinum non consecratum per corpus dominicum. Et communicat ipse et sacerdos qui vicem diaconi gerit (1).

Deux missels du xii^e siècle, provenant de la même abbaye, ont inséré ce passage dans leurs rubriques, en ajoutant une courte phrase sur le *Pax Domini*..., qui reflète l'influence lointaine d'Amalaise, transmise sans doute à travers l'*Ordo romanus antiquus* :

...in calicem mittit nihil dicens. Nam *Pax Domini* non dicitur, quia oscula non secuntur. Sanctificatur autem vinum non consecratum per corpus dominicum. Et communicat sacerdos et ceteri ministri, deinde totus conventus (2).

Le chapitre de Zurich faisant écrire en 1260 un « *Breviarium chori Turicensis* », les copistes s'inspirèrent du directoire de Rheinau. Mais, pour la rubrique du vendredi saint, ils accentuèrent le passage relatif aux effets consécrationnaires de l'immixtion :

...sumit in manu de corpore Domini et cum eo per quatuor horas calicis secundum morem cruce faciens, mittit in calicem nichil dicens. Per corpus autem dominicum consecratur et sanctificatur vinum non consecratum infusum calici (3).

La rubrique de Rheinau se retrouve encore dans un missel exécuté, vers la fin du xiv^e siècle, pour un monastère du diocèse de Constance :

(1) *Cod. Rheinau LXXIV*, p. 70 ; *Rheinau LXXX*, p. 112-113 ; *Rheinau LIX*, p. 105-106.

(2) Bibl. cantonale de Zurich, *Cod. Rheinau LXX*, p. 54. Dans le *Cod. Rheinau XXIX*, cette rubrique se lit sur un demi-feuillet inséré entre les pages 210 et 211. Le missel est du xiii^e siècle, mais l'écriture de ce demi-feuillet est plus ancienne.

(3) Zurich, Bibliothèque de la ville, *Cod. C 8 b*, f. 53v.

... mittit in calicem nichil dicens. Sanctificatur autem vinum non consecratum per corpus dominicum. Et communicat ipse et omnes qui voluerint (1).

* *

A l'est de la Bavière, les bibliothèques de l'ancien duché de Styrie possèdent un grand nombre d'antiques missels manuscrits. Ils ont été récemment décrits dans un utile travail (2), grâce auquel on peut suivre la tradition liturgique de quelques centres monastiques importants. Plusieurs de ces livres répètent, jusqu'à une époque assez basse, la formule d'Amalaire. Il est probable qu'ici comme ailleurs elle fut maintenue par les copistes, longtemps après avoir perdu son sens primitif. Voici l'énumération de ces missels :

Missel du xiii^e siècle, de l'abbaye d'Admont :

Sanctificatur autem vinum non consecratum per corpus dominicum. Communicat sacerdos et ministri deinde populus (3).

Missel du xiii^e siècle (seconde moitié), de Seckau :

... et sanctificatur vinum non consecratum per panem consecratum et communicant omnes cum silentio (4).

Missel de la seconde moitié du xiii^e siècle, provenant de l'abbaye de Seckau :

et sanctificatur vinum non consecratum per panem sanctificatum et communicant omnes cum silentio (5).

On a déjà remarqué avec quelle indifférence les copistes remplacent *sanctificatum* par *consecratum*, et inversement.

Cinq autres missels de même origine, du xiii^e au xv^e siècle, reprennent cette formule (6). Comme il était naturel, les livres

(1) Zurich, Bibl. cantonale. *Cod. Rheinau VI*, f. 79v, col. 1.

(2) Dr Joh. Köck, *Handschriftliche Missalien in Steiermark, Graz et Vienne*, 1916.

(3) Bibliothèque de l'abbaye d'Admont, *Cod.* 786 ; Köck, p. 2.

(4) Bibl. de l'Université de Graz, *Cod.* 417, f. 78 ; Köck, p. 16.

(5) *Ibid.*, *Cod.* 479, f. 225 ; Köck, p. 20.

(6) *Ibid.*, *Cod.* 769, f. 146 (1^{re} moitié du xiii^e s.) ; Köck, p. 25. — *Cod.* 474 (1^{re} moitié du xiv^e s.) ; Köck, p. 39. — *Cod.* 767, f. 109v (xiv^e s.) ; Köck, p. 44. — *Cod.* 285, f. 152 (xiv^e-xv^e s.) ; Köck, p. 52. — *Cod.* 716 (début du xv^e s.), f. 120v ; Köck, p. 54.

liturgiques des églises voisines subirent l'influence de la grande abbaye. On retrouve la rubrique précédente dans un missel écrit en 1320 pour une église de Seckau (1). Dans la seconde moitié du xv^e siècle, les copistes de l'abbaye dépendent encore du liturgiste messin. Nous lisons dans un missel de cette époque non seulement la formule *Sanctificatur...*, mais aussi la phrase où Amalraire expose sa théorie de la « messe apostolique » :

Et sanctificatur vinum non consecratum per panem sanctificatum. Hac die apostolica representatur consecratio, qui tantum dominicam orationem super corpus et sanguinem dicebant. Et communicant omnes (2).

Termes identiques dans un missel du xv^e siècle, acheté en 1462 par Georges II von Ueberacker, évêque de Seckau, pour une chapelle de sa ville épiscopale (3). De même dans un missel de la seconde moitié du xv^e siècle, qui appartenait en 1477 à un curé de l'archidiaconé de Saint-Jean-Baptiste de Seckau. Ici M. Köck cite la phrase qui précède la formule *Sanctificatur ...* Je ne sais si elle figure également dans les deux autres missels que nous venons de voir. Elle suppose la croyance à la transformation eucharistique du vin :

Tunc sacerdos vel pontifex sumat oblatam et ponat in calicem nichil dicens, nisi forte secreta aliquid dicere voluerit, scilicet hanc orationem : *Fiat hec commixtio corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi...*, *Pax Domini* non dicitur. Et sanctificatur, etc. (comme plus haut (4)).

L'abbaye de Saint-Lambert en Styrie a laissé plusieurs missels où la rubrique du vendredi saint est identique à celle des missels de Seckau :

Missel du début du xiii^e siècle :

Et sanctificatur vinum non consecratum per panem sanctificatum et communicant omnes cum silentio (5).

(1) *Ibid.*, *Cod.* 469, f. 170 ; Köck, p. 31. De même dans le missel 281, de la même région, f. 134 ; Köck, p. 29.

(2) *Ibid.*, *Cod.* 112, f. 94 ; Köck, p. 67.

(3) Archives archiépiscopales de Graz. Missel non coté, f. 75 ; Köck, p. 14.

(4) Bibliothèque de l'Université de Graz, *Cod.* 74, f. 113 ; Köck, p. 152-153.

(5) *Ibid.*, *Cod.* 761, f. 64v ; Köck, p. 23.

La même formule revient, avec de légères variantes pour la communion, dans quatre autres missels de Saint-Lambert (1) et dans un cinquième du XII^e-XIII^e siècle, destiné à une église de l'archidiocèse de Salzbourg (2). L'expression traditionnelle est tant soit peu modifiée dans deux autres missels de l'abbaye, de la fin du XIV^e siècle ou du début du suivant :

Sanctificatur autem vinum non consecratum per corpus dominicum (3).

Et sic sanctificatur vinum non consecratum per sacrum panem (4).

Elle est abrégée dans un missel du début du XIV^e siècle, provenant de la région :

Sanctificatur vinum non consecratum. Deinde communicat ipse... (5).

Dans un missel styrien du XV^e siècle, quelques termes ont varié, mais la tradition d'Amalraire reste toujours aussi reconnaissable :

Hac die sanctificatur vinum et aqua per immissionem corporis dominici in calicem. Et hac die representatur consecratio, etc. (6).

Parmi les missels provenant de l'abbaye de Vornau ou des environs, nous en remarquons cinq, du XII^e au XV^e siècle, où la formule *Sanctificatur...* garde les termes traditionnels, sauf le banal changement de *panem sanctificatum* en *panem consecratum*. Dans le dernier, la citation de M. Köck nous permet de constater la présence de la phrase amalarienne *Hac die apostolica representatur consecratio...* (7)

(1) *Ibid.*, *Cod.* 395 (écrit en 1336), f. 178; Köck, p. 35. — *Cod.* 703 (XIV^e-XV^e s.), f. 122; Köck, p. 50. — *Cod.* 123 (1^{re} moitié du XV^e s.), f. 143v; Köck, p. 55. — *Cod.* 115 (seconde moitié du XV^e s.), f. 136; Köck, p. 68.

(2) Steiermärkisches Landesarchiv, à Graz, *Cod.* 17; Köck, p. 10.

(3) Bibl. de l'Université de Graz, *Cod.* 62, f. 132; Köck, p. 47.

(4) *Ibid.*, *Cod.* 413, f. 171v; Köck, p. 40.

(5) Steiermärkisches Landesarchiv, *Cod.* 1620, f. 185; Köck, p. 12.

(6) Archives du presbytère de Haus; Köck, p. 75.

(7) Vornau, Bibliothèque de l'abbaye, *Cod.* 303 (XII^e s.), f. 115; Köck, p. 79. — *Cod.* 81 (XIII^e s.); Köck, p. 81. — *Cod.* 330 (XIV^e s.); Köck, p. 83. — *Cod.* 92 (XV^e s.); Köck, p. 84. — *Cod.* 272 (2^e moitié du XV^e s.), f. 67; Köck, p. 89.

Pour les autres provinces germaniques, notre information est loin d'être aussi abondante. Mais je suis persuadé qu'on pourrait facilement la compléter. Les grands dépôts de manuscrits, tels que celui de Vienne, renferment certainement nombre de documents semblables à ceux que nous citons ici. (1) Les quelques textes que nous allons donner en terminant nous assurent assez que des recherches exécutées sur place ne pourraient manquer d'être fructueuses.

Un *Ordo* de la semaine sainte, écrit dans la région rhénane au XI^e ou XII^e siècle, parle du mélange du « corps et du sang » du Christ. Au début de la cérémonie, le calice ne contenait encore que du vin ordinaire :

Finitis autem orationibus solemnibus, vadant duo sacerdotes in sacrarium revestiti et unus eorum afferat corpus dominicum, alter vero calicem cum vino non consecrato et ponant super altare...

... (pontifex) surgens incipiat *Oremus. Preceptis sal. mon.*, et sic usque ad *Pax Domini*, quod tamen non dicit, sed tacite commixtionem corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi faciat et communicet solus pontifex (2).

Un missel d'origine allemande, écrit à la fin du XIII^e siècle et conservé à la Laurentienne, termine ainsi la description de la messe des Présanctifiés :

Et ponat partem corporis in calice nichil dicens. Consecratur autem vinum et aqua per panem sanctificatum. Sic consumatur officium (3).

Les termes habituels aux missels de Seckau, avec la phrase additionnelle empruntée à Amalaire, se retrouvent dans un missel du XIV^e siècle, de la Bibliothèque Vaticane, dont l'écriture dénote la provenance germanique :

(1) Nous aurions voulu nous en rendre compte personnellement, pendant un séjour fait à Vienne en décembre 1920. Mais l'ancienne bibliothèque impériale était alors fermée.

(2) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 9424, f. 230r. Le reste du clergé et le peuple communient un peu plus tard, après l'adoration de la croix.

(3) Florence, *Bibl. Leopold. Medic. Palat.*, *Cod.* IV, f. 117v.

Sanctificatur vinum non consecratum per panem sanctificatum. In hac die apostolorum memoria recolitur etc. (1)

Un directoire liturgique du même fonds, où M. Bannister reconnaît la main d'un copiste allemand du xv^e siècle (2), appelle « sang » le vin sanctifié par l'immixtion :

Et mittet ternam partem in calicem non dicendo *Pax Domini*, quia illud totum omittitur, nisi presbiter aliquid ex devotione velit dicere, quia sanctificatur vinum non consecratum per corpus Domini immixtum, et sumit hostiam cum sanguine more solito (3).

De même, dans un Ordinaire d'Essen, de la seconde moitié du xiv^e siècle, les prières que récite le prêtre pendant la communion supposent que la transsubstantiation a eu lieu. Mais il n'y a pas ici la formule ordinaire *Sanctificatur...* :

... mittat particulam Sacramenti in calicem non dicendo plus, scilicet nec *Pax Domini*, nec *Fiat hec commixtio*, sed hanc orationem inclinatus : Collecta : *Domine Iesu Christe... libera me et munda me per hoc sacrosanctissimum corpus et sanguinem tuum ab omnibus iniquitatibus meis...* Ad calicem : *Quid retribuam... Calicem salutarem accipiam... Sanguis domini nostri Iesu Christi confortet et conservet..* (4).

Nous revenons à la glose habituelle avec un *Agenda* ou *Obsequiale* de l'année 1502, à l'usage du diocèse de Naumbourg sur la Saale, dans l'ancien électorat de Saxe :

Tunc ipse sacerdos sumit de corpore Domini et cum eo per quatuor aras calicis secundum solitum cruce facta, mittit in calicem nihil dicens. Sanctificatur enim vinum non consecratum per corpus dominicum et communicet ipse et alii qui volunt (5).

(1) Bibl. Vat., *Cod. Palât.* 503, f. 62r.

(2) H. M. BANNISTER, *Monumenti Vaticani di Paleografia musicale latina (Testo)*, Leipzig, 1913, p. 171.

(3) *Cod. vat. Pal.* 484, f. 39r-39v.

(4) FRANZ ARENS, *Der Liber ordinarius der Essener Stiftskirche*, Paderborn, 1908, p. 54-55.

(5) *Agenda sive Obsequiale secundum consuetudinem ecclesie et diocesis Numburgensis, 1502*, publié par le Dr Alb. SCHÖNFELDER, dans sa *Liturgische Bibliothek*, I, Paderborn, 1904, p. 69.

* *

Les bibliothèques des Pays-Bas fourniraient certainement de nombreuses additions à notre liste :

Missel de Leyde, de la seconde moitié du xv^e siècle :

... tollat patenam et sumat de Sancta, postea (ponat in?) calicem, nichil dicens, nisi aliquid secrete velit dicere : *In nomine Patris...* Hac die calix non consecratur, sed vinum per corpus Dominicum consecratur. Sequitur oratio *Domine Iesu Christe fili Dei vivi...*, *Corpus et sanguis...*, cum orationibus consuetis (1).

Missel d'Utrecht, imprimé en 1497 :

Pax Domini non dicitur, nec datur osculum pacis. Sanctificatur autem vinum non consecratum per corpus sanctificatum (2).

Cette rubrique est maintenue dans l'édition de 1540 (3).

Missel de Liège, de l'année 1515 :

Particulam hostie ponit simpliciter in calice cum vino et aqua sanctificatis per appositionem eiusdem (4).

Cette rubrique est évidemment de celles qu'un ecclésiastique du xvi^e siècle pouvait entendre dans un sens parfaitement conforme aux enseignements de la scolastique. La distinction établie depuis le xii^e siècle entre les verbes *sanctificare* et *consecrare* se présentait d'elle-même à l'esprit de tout théologien. Il ne faut voir ici qu'un écho lointain de la glose amalarienne. Si les mêmes termes ont figuré dans des livres plus anciens, ils ont pu avoir la signification que leur eût donnée Amalaire. Mais rien n'oblige à croire qu'au xvi^e siècle on s'en tenait encore à cette interprétation archaïque.

(1) Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, *Cod.* 160, f. 93v, col. 1.

(2) *Missale insignis ecclesie Traiectensis*, Paris, 1497, f. 70r, col. 2.

(3) *Missale ad verum cathedralis ecclesie Traiectensis ritum*, Anvers, 1540, f. 72v.

(4) Cité par DU VERT, *Explication... des cérémonies de l'Église*, t. IV, 1713, p. 273.

Citons enfin, pour les régions septentrionales de la chrétienté, les trois livres suivants :

Pontifical de Riga, du xiv^e siècle :

... frangat hostiam secundum consuetudinem in tres partes nichil dicens et statim dyaconus dicit : *Humiliate vos ad benedictionem in nomine Christi. Qua expleta sumat episcopus corpus Domini, etc.* Sanctificatur enim vinum non sanctificatum per corpus immissum (1).

Nous parlerons plus loin du modèle romain dont dépend ce pontifical.

Missel de Drontheim, imprimé à Copenhague en 1519 :

... et dividat hostiam in tres partes et in fine moderata voce *Per omnia secula seculorum* et nihil amplius dicat. Sanctificatur autem vinum non consecratum per corpus dominicum consecratum (2).

Missel de Lund, en Suède, imprimé à Paris en 1514 :

Postea sumit de corpore Domini et... mittit in calicem nihil dicens. Sanctificatur enim vinum non consecratum per corpus dominicum. Et communicat ipse et alii qui volunt (3).

L'*Ordo romanus antiquus* prit de bonne heure le chemin de l'Italie. Nous en trouvons un exemplaire au Mont-Cassin au commencement du XI^e siècle (4). Son influence se reconnaît dans la

(1) Bibl. Vaticane, *Cod. Borghes.* 14, f. 96r. Cf. f. 154v : *Ordinarium sive Pontificale fratris Friderici archiepiscopi Rigensis ordinis fratrum minorum et pertinet ad ecclesiam Rigensem.* Il s'agit ici de l'archevêque Frédéric de Pernstein (1304-1340). Le ms. avait déjà eu un autre propriétaire, dont le nom a été gratté. Mais les formules de serment du f. 147v nous retiennent dans la province de Riga. (Cf. H. M. BANNISTER, *Monumenti Vaticani di Paleografia musicale latina*, Leipzig, 1913, p. 178).

(2) *Missale pro usu totius regni Norvegie secundum ritus sanete Metropolitane Nidrosiensis ecclesie, Hafnie*, 1519, f. d. 23r.

(3) *Missale ad usum metropolitane Lundensis ecclesie*, Paris, 1514, f. 90 r.

(4) Cf. ci-dessus, p. 150.

rédaction de cette rubrique d'un pontifical, écrit au XI^e ou XII^e siècle, en caractères bénévontains :

Sumat episcopus de Sancta et pon(at) in calic(em) nichil
dicens et sic sanctificat vinum non consecratum per panem
sanctificatum (1).

Ailleurs, bien que la formule *Sanctificatur...* manque, les expressions employées impliquent la croyance à la consécration du vin. Dans un volume de *Miscellanea*, de la bibliothèque nationale de Florence, ont été recueillis quatre feuillets d'une sorte de *Directorium chori*, écrit au XII^e ou XIII^e siècle pour un monastère inconnu. Les cérémonies des deux derniers jours de la semaine sainte sont décrites dans ce fragment. On lit, au sujet du rite de la commixtion :

Inde mittat (sacerdos) unam portionem in calice nichil dicens
et communicet se et omnes fratres. Levita, dum tribuit calicem
communicantibus, dicat ut aliis diebus : *Sanguis domini nostri
Iesu Christi, et cetera* (2).

Un *Ordinarium* de l'église de Cosenza, rédigé par les soins de l'évêque Luc (1203-1224), est aussi formel que possible sur l'efficacité consécrationnaire de l'immixtion :

Accipiant dominicum corpus in eucharistiali reconditum et
super patenam ponunt, et in calice vinum et aquam fundant et
mox de hostia dominici corporis in calicem mittant, ita ut vinum
in sanguinem consecratur (3).

Vers la même époque on retrouve la formule habituelle dans un sacramentaire écrit pour les Camaldules de Fonte Avellana, au diocèse de Cagli :

...sumat de Sancta et ponat in calicem nihil dicens. Sanctifi-
catur autem vinum non consecratum per corpus Domini immis-
sum (4).

(1) Rome, Bibl. *Casanatense*, Cod. 614, f. 149v-150r.

(2) Florence, Bibl. nat., *Cod. Magliabech.*, Cl. X, n. 170, f. 286r.

(3) *Ordinarium Cusentinae ecclesiae*, cité par MARTÈNE, d'après le ms. n° 110 de la bibliothèque du couvent de Saint-Isidore, à Rome; *De antiquis ecclesiae ritibus*, t. I, édition de Venise, p. 156-157.

(4) MIGNÉ, *P. L.*, CLI, 882.



Nous arrivons à Rome. Ici les documents sont assez nombreux pour que nous puissions suivre l'histoire, vraiment complexe, de la formule *Sanctificatur vinum...* Dans la première moitié du XII^e siècle, le prieur et futur cardinal Bernard, rédigeait l'*Ordo ecclesiae Lateranensis* que nous avons déjà cité (1). L'*Ordo d'Hittorp* était une de ses sources (2). Il l'appelle simplement l'*Ordo romanus*, sans paraître avoir de doute sur son authenticité. Le vieil *Ordo* germanique avait donc pleinement acquis droit de cité à Rome et l'on ne s'y souvenait plus de son origine étrangère. Mais, pour la rubrique du vendredi saint, Bernard remonte jusqu'à Amalair, auquel il se réfère expressément :

Et cum dixerit : *Per omnia secula seculorum* et responsum fuerit *Amen, Pax Domini* non dicatur, neque per oscula detur, sed sumat de Sancta et ponat in calicem nihil dicens... Nec reservatur sanguis, eo quod ab infidelibus effusus est. Amalarius. Sanctificatur autem vinum non consecratum per corpus Domini immisum. Et communicant fratres cum silentio (3).

Bernard entend évidemment la phrase d'Amalair dans le même sens que ce dernier. Il faut du vin consacré pour la communion sous les deux espèces et comme on n'en a pas conservé de la messe du jeudi, on a recours au procédé de la consécration par immixtion.

Dans la première moitié du XIII^e siècle, on possédait, à Rome, un *Ordinarium* ou *Liber Ordinarii*, qui, depuis la réforme d'Innocent III, réglait la liturgie de la chapelle papale. Nous en rencontrerons dans un prochain chapitre un exemplaire complet, tardif il est vrai et légèrement augmenté. C'était avant tout un directoire pour l'agencement de l'office quotidien. Mais il contenait de longues et nombreuses rubriques, qui constituaient,

(1) Cf. *Revue*, II, 1922, p. 440-441.

(2) *Ordo Ecclesie Lateranensis*, éd. L. FISCHER, p. 60 : « Unde in Ordine romano dicitur : *In vigilia resurrectionis*, etc ». La phrase ainsi annoncée se lit en effet dans l'*Ordo romanus antiquus*. Cf. HITTORP, *op. cit.*, col. 84.

(3) *Ordo eccl. Lat.*, éd. L. FISCHER, p. 58. On voit que Bernard ne cite pas exactement Amalair. Au lieu de « *per panem sanctificatum* », il écrit : « *per corpus Domini immisum* ».

pour certaines fêtes, de véritables *Ordines*. On y lisait notamment un *Ordo* fort détaillé des trois derniers jours de la semaine sainte, pour les cérémonies que présidait le pape en personne. Or ce dernier document, à la messe des Présanctifiés, présentait lui aussi la phrase amalarienne : *Sanctificatur enim vinum*, etc. (1). Il fut utilisé pour la rédaction des rubriques de nombreux missels romains et leur transmit la glose par laquelle Amalaire avait affirmé sa croyance à la consécration par contact.

Le fait est d'autant plus surprenant que ces livres romains étaient en opposition, sur ce point précis, avec le missel « *secundum consuetudinem romanae curiae* », également d'origine romaine, que les Frères Mineurs popularisaient dès lors en Europe. Ce dernier, comme nous le verrons plus loin, contribua puissamment à éliminer des livres liturgiques toute allusion à la vertu consécra-trice de l'immixtion. Mais, à Rome même, il n'y réussit pas immédiatement. D'ailleurs, dans les milieux franciscains eux-mêmes, on avait d'abord adopté l'*Ordo* papal de la semaine sainte sans y faire aucun changement. On le trouve transcrit, avec d'autres fragments considérables de l'*Ordinarium*, dans le fameux « *Bréviaire de sainte Claire* », datant de la première moitié du XIII^e siècle, qu'on conserve aujourd'hui à Assise, au couvent de Saint-Damien (2).

L'*Ordo* pontifical de la semaine sainte s'était pareillement glissé en entier dans le sacramentaire qu'on employait, pour la célébration de la messe, à la chapelle papale du Latran. Ce sacramentaire était resté fidèle au type ancien : il ne contenait ni les lectures, épîtres ou évangiles, ni les pièces chantées par la *scola*. Les rubriques, par contre, étaient démesurément allongées. La plupart provenaient de l'*Ordinarium*. Il était encore en service à la fin du XIII^e siècle. Nous avons pu en étudier deux exemplaires, le *Cod. Vat. Ottob. 356* (3) et le manuscrit 100 d'Avi-

(1) Avec la même finale que dans l'*Ordo* de Bernard.

(2) Voir la description, malheureusement trop peu serrée, qu'a donnée de ce Bréviaire-missel M. Aug. CHOLLAT, *Le Bréviaire de sainte Claire (Opusculs de critique historique, fasc. VIII)*, Paris, 1904. L'*Ordo* de la semaine sainte est reproduit aux pages 80-94. Cf. p. 86 : *Responso autem Amen, frangat hostiam secundum consuetudinem, ponens de ea in calice nichil dicens. Sanctificatur enim vinum non consecratum per corpus Domini immixsum.*

(3) Cf. EBNER, *Quellen u. Forschungen zur Geschichte des Missale Romanum*

gnon (1). Sauf quelques menues particularités, ces deux volumes sont de contenu identique. Les catalogues les attribuent unanimement, l'un et l'autre, au xiv^e siècle. Nous avons cependant de bonnes raisons de croire qu'ils appartiennent au dernier quart du siècle précédent. Comme nous reviendrons ailleurs sur ce sujet (2), nous pouvons nous en tenir ici à quelques observations.

Les deux manuscrits s'accordent à mentionner, dans leur calendrier, un certain nombre de saints canonisés aux xii^e et xiii^e siècles. Parmi les noms inscrits de première main dans les deux exemplaires, le plus récent est celui de sainte Claire (12 août), canonisée en 1255. Sainte Hedwige de Pologne, canonisée en 1266, ne figure que dans le manuscrit d'Avignon. Saint Pierre Célestin (19 mai), canonisé en 1313, est porté dans le calendrier d'Avignon, mais l'écriture est ici de seconde main. Dans aucun des deux livres il n'est question de la solennité de la Fête-Dieu, instituée en 1264 par le pape Urbain IV (3). Le fonds commun aux deux manuscrits nous donne donc l'état du sacramentaire papal entre les années 1255 et 1264. Celui d'Avignon est postérieur à cette dernière date, mais il existait déjà au temps de Boniface VIII (1295-1303). Il porte en effet, au f. 76v, une note marginale, en écriture cursive, qui se rapporte à ce pape et relève quelques particularités sur la façon dont il s'était acquitté de l'office du vendredi saint : *Dnus Bonifacius papa VIII celebravit in rapella et dixit tertiam et sextam cum cardinalibus et capellanis*, etc. Cette note émane évidemment d'un témoin oculaire et n'a pu être écrite longtemps après la cérémonie en question. Un peu plus loin, dans les rubriques du samedi saint, une autre note marginale, de la même main que le texte bien qu'en caractères plus petits, con-

im Mittelalter, 1896, p. 234-235 ; H. EHRENSBERGER, *Libri liturgici bibliothecae apost. Vaticanae*, 1897, p. 417-418 ; H. M. BANNISTER, *Monumenti Vaticani di Paleografia musicale latina*, 1913, p. 186.

(1) *Catalogue général des Manuscrits...*, Départements, t. XXVII, 1894, p. 57-58.

(2) Dans un mémoire spécial, *Le missel de la chapelle papale à la fin du xiii^e siècle*, qui paraîtra prochainement.

(3) La *Missa de corpore Christi* qu'on lit aux ff. 279v-280r, dans l'exemplaire du Vatican, est une addition au missel primitif, lequel se termine après le f. 277. L'écriture est différente et le texte est disposé sur deux colonnes, tandis que le reste du ms. est à longues lignes. Elle fait également partie d'un Supplément dans le ms. d'Avignon, f. 270r.

signe cette remarque : *Dnus papa Gregorius non calciabat sandalia, nec dicebat psalmos Quam amabilia*. Il s'agit vraisemblablement ici de Grégoire X (1271-1276). Nous ne pouvons nous attarder davantage à ces questions de date. Qu'il nous suffise d'avoir mis ceci hors de doute : Le missel papal représenté par les *Codd. Vat. Ottob.* 356 et *Avenion.* 100 est antérieur à la venue des papes à Avignon, antérieur par conséquent aux bouleversements que subit la liturgie pontificale du fait de ce déplacement (1).

Les rubriques supposent toujours que c'est le pape qui officie. Voici comment est exposé le rite de la commixtion à l'office des Présanctifiés :

Responso autem *Amen*, frangat hostiam secundum consuetudinem, ponens de ea in calice nichil dicens. Sanctificatur enim viuum non consecratum per corpus Domini immisum. *Pax Domini* non dicatur, *Agnus Dei* non cantatur neque pacis osculum datur, nec postcommunio cantatur. Communicat autem solus pontifex sine ministris, non ad sedem solemniter, sed ibi tantum eo die ante altare, ob humilitatem reverentie diei et passionis Christi (2).

Cette rubrique du sacramentaire papal revient textuellement dans plusieurs missels d'origine romaine. Le *Cod. lat.* 829 de la Bibliothèque nationale, écrit au xiv^e siècle, est une adaptation de la liturgie papale aux besoins d'un simple évêque (3). Au f. 27r-v, nous lisons exactement (sauf les mots *solus pontifex sine ministris*, qui sont omis) le passage cité plus haut d'après le sacramentaire du Latran. Nous le retrouvons également au f. 82v-83r du premier des deux missels romains actuellement réunis dans le *Codex II* de l'*Archivio di Stato*, à Rome (4). Le

(1) Le catalogue des manuscrits d'Avignon (*l. c.*) indique bien que le *Cod.* 100 marque au 8 octobre (f. 5v) la dédicace de Notre-Dame des Doms. Mais il suffit d'un coup d'œil pour reconnaître que la phrase « *Dedicatio beate Marie de Domnis* » est une addition postérieure. Elle est écrite en surcharge, en caractères cursifs, tracés à l'encre noire, qui contrastent avec le reste du calendrier. Aucune messe, à l'intérieur du missel, ne correspond à cette mention.

(2) Avignon, *Cod.* 100, f. 84r; *Vat. Ottob.* 356, f. 81r.

(3) On lit au haut du f. 1 : *Ordo qualiter pontifex parat se ad dicendam missam secundum morem ecclesie romane.*

(4) Ce volume a été décrit par le regretté M. BANNISTER dans la *Rassegna gregoriana*, t. VII, 1908, col. 156-160. Il est fait de la réunion de deux

missel plénier E. 8 de l'*Archivio* de la basilique de Saint-Pierre est lui aussi un missel romain du xiv^e siècle. Il présente, au f. 140r, pour le rite du mélange à la messe des Présanctifiés, le même libellé que les précédents.

Dans l'esprit du liturgiste auquel nous devons l'*Ordo* de la semaine sainte dont dépendent tous ces livres, la vertu consécra-trice de l'immixtion ne semble pas avoir fait de doute. Dans les divers manuscrits que nous venons de citer, la préparation du calice est ainsi décrite, quelques lignes avant le passage que nous avons rapporté :

Et (ou Tunc) diaconus offerat ei in patena corpus Domini quod pridie fuerat reservatum, quod accipiens collocet super corporali ab eodem diacono prius super sindonem expanso ; offerat ei et calicem similiter cum puro vino et subdiaconus offerat ampullam cum aqua, quam pontifex vino commisceat, ut representet quod eo die emanaverunt sacramenta ecclesie, videlicet sanguis et aqua, de corpore Christi (1).

Sur la croix, le sang avait coulé du corps du Sauveur. Au jour anniversaire de la Passion, la liturgie va « représenter » cette consommation du sacrifice divin : le précieux sang qui apparaîtra bientôt dans le calice proviendra, comme au Calvaire, du corps du Christ, de l'hostie consacrée que l'on vient de déposer sur l'autel (2).

Mais depuis la fin du xiii^e siècle, de nombreux copistes, en transcrivant ces livres, s'efforcent de rectifier tout ce qui pouvait sembler en désaccord avec la doctrine commune de la consécration eucharistique. De là, pour notre *Ordo* romain de la semaine sainte, une double descendance : d'un côté les éditions qui continuent à affirmer la « sanctification » par contact ; de l'autre les éditions corrigées. Celles-ci sont de deux sortes. Pour les unes on a simplement procédé par ablation. Le passage relatif à la cérémonie de la commixtion a été supprimé en entier. C'est sous cette forme mutilée que se présente l'*Ordo* de la semaine

missels écrits à la fin du xiv^e siècle. La foliotation n'est marquée qu'au crayon, dans l'angle inférieur de la page.

(1) Nous citons d'après les *Codd. Avenion.* 100 et *Ottob.* 356. Les autres manuscrits donnent le même texte sans aucune variante notable.

(2) Cf. *Revue.* III, p. 57, note 1.

sainte dans la collection que Mabillon a publiée sous le titre d'*Ordo X* (1). Dans d'autres cas, on n'a éliminé que la phrase *Sanctificatur...*, en ayant soin d'ajouter quelques mots pour indiquer que la consécration du vin n'avait pas lieu. Nous examinerons les manuscrits de ces deux catégories lorsque nous parcourrons les livres liturgiques opposés à la théorie de la consécration par contact.

En dehors de ces éditions corrigées, l'*Ordo* de la semaine sainte, tel que nous l'avons trouvé dans le missel de la chapelle papale, fut le principe d'une lignée vigoureuse et touffue. Apporté en Avignon, avec le trésor apostolique, il fut un des documents dont se servit le cardinal Jacques Gaetani Stefaneschi pour la rédaction de son cérémonial, dont Mabillon a publié, sous le nom d'*Ordo XIV*, un exemplaire remanié au xv^e siècle (2). Parmi les manuscrits de l'*Ordo XIV*, un bon nombre présentent au vendredi saint, sans aucune modification, la rubrique que nous venons de lire dans le missel de la chapelle papale, avec la phrase *Sanctificatur enim vinum non consecratum per corpus Domini immissum*.

Citons :

Vaticanus 4734, xiv^e-xv^e s., f. 50r (3).

Vat. 4734, écrit entre 1370 et 1378 (4), f. 43r-v.

Vat. 4732, début du xv^e s., f. 44v.

Vat. 4733, xv^e s., f. 58r-v.

Vat. 5747, xv^e s., f. 83v.

Vat. Urbin. 469, xv^e s., f. 51r-v.

Paris, Bibl. nat., *Lat.* 936, xv^e s., f. 135v.

Ibid., *Lat.* 937, xv^e s., f. 80v (5).

(1) *Mus. Ital.*, t. II, p. 103, n. 14.

(2) *Op. cit.*, p. 243 et suiv. Nous ne pouvons nous arrêter à l'examen des diverses questions encore pendantes, touchant la composition et la tradition manuscrite de l'*Ordo XIV*. On trouvera l'indication des travaux jusqu'ici publiés à ce sujet dans KÖSTERS, *Studien zu Mabillons Römischen Ordines*, 1905, p. 66 et suiv. Même remarque pour l'*Ordo XV* dont il va être question un peu plus loin.

(3) Au lieu de *Sanctificatur*, ce ms. porte *Significatur*, ce qui montre le peu d'attention apportée par le copiste au sens de la rubrique.

(4) *Cf. f. 1* : *Istum librum fecit scribi cum diligentia Reverendissimus in Christo pater et dominus dominus Petrus Rogerii Gregorius papa XI^{us}*.

(5) Je laisse de côté les copies modernes de l'*Ordo XIV*, telles que le *Vat.* 5627, f. 27-28.

C'est un manuscrit de cette espèce qu'a reproduit Mabillon. L'ouvrage de J. Gaetani donna naissance, dans la seconde moitié du xiv^e siècle, à de nombreux remaniements. Il fut largement utilisé pour la composition d'abrégés, d'adaptations, où l'on peut suivre les progrès de la transformation qui modifia si profondément la physionomie de la vieille liturgie romaine. Pierre Amiel, ancien sacristain de la chapelle papale sous Urbain V (1362-1370), entreprit la rédaction d'un nouveau Cérémonial, qu'il ne cessa de retoucher et d'accroître jusqu'aux approches de l'année 1400, et pour lequel il emprunta de nombreux matériaux au travail de son prédécesseur (1). Un des manuscrits de l'ouvrage d'Amiel a été publié par Mabillon (2).

Dans ces nouvelles compilations, nous retrouvons la rubrique que nous avons successivement rencontrée dans les livres romains du xiii^e siècle et dans l'*Ordo* de Gaetani. Mais on a ajouté de nouveaux détails sur la façon dont le pape doit prendre, après la communion sous l'espèce du pain, le contenu du calice. Les expressions employées à cette occasion mettent en lumière le sens attaché à la formule *Sanctificatur enim vinum*. Cette « sanctification » est bien considérée comme une consécration véritable, car, après l'immixtion d'une parcelle de l'hostie, le vin du calice est appelé le sang du Christ. On le distingue soigneusement du vin des ablutions, que le pape prend ensuite pour purifier le calice.

Voici le texte, tel que nous le lisons dans deux remaniements de l'*Ordo* de Gaetani, le *Vaticanus* 4737 et le *Vaticanus* 1151. Le premier de ces deux manuscrits est du début du xv^e siècle. L'écriture du second est plus récente et semble appartenir à la fin du même siècle :

Postea predictus cardinalis offert ei (= papae) calicem similiter cum puro vino, et subdiaconus offert ampullam cum aqua, quam papa vino commisceat, ut representet quod ista die emanaverunt sacramenta ecclesie, videlicet sanguis et aqua de corpore Christi...

(1) Sur Pierre Amiel, qui devint pénitencier et bibliothécaire sous Grégoire XI, évêque de Sinigaglia en 1375, patriarche de Grado vers 1387 et et enfin d'Alexandrie (1400), voir la notice de M. MOLLAT, *Dictionnaire d'hist. et de géogr. eccl.*, t. I, col. 1253-1254.

(2) *Ordo* XV, *op. cit.*, p. 443 et suiv.

Et tunc diaconus offert pape patenam ac deinde frangit hostiam consecratam secundum consuetudinem, ponens de ea tertiam particulam in calice nichil dicens. Sanctificatur enim vinum non consecratum per corpus Domini immissum. *Pax Domini* non dicitur... Communicat autem solus papa sine ministris, non ad sedem solemniter, sed sibi tantum eo die ante altare ob humilitatem reverencie Dei et passionis Christi, et non cum calamo, sed cum calice sumit sanguinem Christi, et vinum, quod post sumptionem sanguinis in calice funditur per ministrum, sumit in cornu altaris... (1).

Ce même passage figure, à peu près dans les mêmes termes, dans une sorte de *Compendium* liturgique, où sont rassemblées les descriptions de quelques cérémonies. Ce travail compilé probablement au temps de Grégoire XI (1370-1377), par un chapelain pontifical, nous est parvenu dans le *Vaticanus* 4726 (2). La rubrique que nous venons de citer se trouve au f. 36r. Un peu plus loin, on expose ainsi le rite de la commixtion, lorsque l'office des Présanctifiés est célébré par un simple prélat :

Tunc autem diaconus offert ipsi prelato patenam et tunc frangit hostiam consecratam secundum consuetudinem, ponens de ea tertiam particulam in calice nichil dicens. Sanctificatur enim vinum per corpus Christi immissum. *Pax Domini* non dicitur...

Comme on peut le voir dans Mabillon (3), le Cérémonial de

(1) *Vat. lat.*, 4737, f. 17r-v ; *Vat. lat.*, 1151, f. 11v-12r. Le contenu du *Vat.* 4737 a été imprimé par J.-B. GATTICO, *Acta selecta caeremonialia S. R. E.*, t. I, Rome, 1753, p. 4 et suiv. Le passage cité ici se trouve à la p. 34. Gattico avait collationné d'autres manuscrits. L'un d'eux, que je n'ai pas retrouvé, portait ici en marge : *Adverte : Corpus Christi in calicē positum sanctificat vinum non consecratum (ibid., note 21).*

(2) Cf. f. 1r : *Ego* //// (une ligne grattée) //// *acolithus capellanus comensalis domini nostri pape qui in hac valle miserie sub umbra romane curie tan in civitate Avininion(ensi) [f. 1v] quam in Urbe dum curia ipsa erat, per multa tempora moram traxi. Istud modicum opus sub compendio ut melius potui abbreviavi, non discedendo tamen a rubricis antiquis in quibus totum fundamentum omnium serimoniarum ipsius roman(e) cur(ie) consistit. Et ut sit propectis memoriale ac iuvenes instruat atque servitores.* Ce que nous disons de l'époque de composition se déduit de quelques notices datées qui ont été postérieurement ajoutées au texte.

(3) *Op. cit.*, p. 494,

Pierre Amiel adopta, pour le point qui nous occupe, le même texte que le *Vaticanus* 4737. Il en est de même du Cérémonial écrit pour l'usage de l'antipape Pierre de Luna (1394-1417, † 1422). Nous en avons examiné deux exemplaires, le *Vaticanus* 4735 et le *Vaticanus* 5627, l'un et l'autre du xv^e siècle. Le passage reproduit plus haut d'après le *Vat.* 4737 se lit, au f. 12v-13r dans le premier de ces manuscrits, aux ff. 27r-28r dans le second (1). On découvrira certainement d'autres répliques de ces diverses compilations. Celles que nous indiquons ici suffisent à montrer qu'aux xiv^e et xv^e siècles de nombreux ecclésiastiques de la cour pontificale, chapelains, prélats, cérémoniaires, purent lire, sans se croire tenus de la rectifier, une rubrique du coutumier papal où le vin « sanctifié » par le seul contact de l'hostie, à l'office du vendredi saint, était assimilé au précieux sang des messes ordinaires.

(A suivre).

Michel ANDRIEU.

(1) Gattico a donné de nombreux extraits du *Vat.* 4735, *op. cit.*, p. 157 et suiv. Au f. 12v, cinq lignes avant le passage en question, on lit que les cérémonies ont été accomplies de la sorte « *tempore domini Io. pape XXII, domini Benedicti XII, domini Clementis VI, domini Benedicti XIII* ». A ces noms le *Vat.* 5627, f. 27v, ajoute : « *et domini Martini quinti de Columna* ». Cf. MABILLON, *op. cit.*, p. 493.

LA RÉVOLUTION FRANÇAISE ET LE DIOCÈSE DU MANS

D'APRÈS UN OUVRAGE RÉCENT ⁽¹⁾

A l'époque de la grande Révolution, la population de la Sarthe comprenait surtout des agriculteurs, attachés à la glèbe, fermés aux nouveautés du dehors, dans le nord et l'est du pays ; un peu frondeurs, un peu sceptiques, mais sensibles au fond, sur la frontière de la Touraine ; doux sur les confins de l'Anjou. Tous, prudents et mesurés, accueillirent les réformes législatives en matière religieuse avec une égale méfiance. Le clergé régulier occupait en 1789 une cinquantaine d'établissements, peuplés par cent soixante-douze religieux et quatre cent cinquante religieuses. De celles-ci deux seulement quittèrent leur maison en 1790, et encore l'une d'elles ne tarda pas à y rentrer. A part quelques cas isolés de relâchement, la plupart des communautés de femmes avaient gardé l'esprit de leur institut : pauvres, pieuses, unies entre elles, elles ne demandaient qu'une chose, c'est qu'on les laissât achever en paix une vie toute consacrée à la prière et à la charité. Contraste frappant avec les communautés d'hommes : « A de rares exceptions près, dit M. Giraud, ces moines sont de glace, incapables de porter sur aucun objet un zèle qui leur manque... A travers ces derniers rameaux de l'arbre monastique ne coule plus qu'une sève alanguie : des âmes qui se meurent dans des corps de vieillards ». Faute de vocations, les couvents se vident et ne peuvent plus ni assurer leurs services religieux, ni gérer eux-mêmes leurs biens. Les séculiers les remplacent dans les premiers, des fermiers exploitent pour eux les seconds. D'où il suit que les sympathies se détachaient des réguliers pour aller aux séculiers, et que le fermier laïque de leurs terres s'en considérait peu à peu comme le propriétaire. D'ailleurs, la commende qui s'étendait de plus en plus et les pensions assises sur les bénéfices dévoraient le quart, le tiers, la moitié et plus de leurs revenus ; les aumônes des couvents tarissaient, les bâtiments se déla-

(1) Abbé M. GIRAUD, *Essai sur l'histoire religieuse de la Sarthe, de 1789 à l'an IV*, Paris, Jouve, 1920. In-8° de 691 p.

braient et les procès pleuvaient, n'enrichissant que les hommes de loi.

L'évêque du Mans observait la résidence. Il était pieux, zélé, tenace dans ses desseins. Mais il succédait à des prélats qui avaient négligé leur diocèse; il manquait d'action sur des curés dont la nomination lui échappait trop souvent ou qui avaient contracté des habitudes d'indépendance; il manquait d'autorité sur un chapitre dont la nonchalance de ses prédécesseurs avait grandi le prestige et le pouvoir. Les cadres du clergé paroissial se composaient de 446 curés et d'autant de vicaires. A côté d'eux, il y avait les aumôniers des communautés et des hôpitaux, quelques principaux de collèges, une centaine de « prêtres habitués ». Agés ou infirmes pour la plupart, n'ayant pour toute ressource que les honoraires des messes qu'ils disaient le dimanche à la place des moines ou des desservants absents, ceux des prêtres habitués qui n'avaient pas de patrimoine étaient au plus bas degré de la misère. Le traitement fixe des vicaires variait de 150 à 500 livres. Ils y ajoutaient la gratuité du logement, le produit de quelques fondations pieuses ou de quelques petits bénéfices, *la glane* enfin, c'est-à-dire une quête faite pour eux dans la paroisse deux fois l'an. Et cependant le plus lourd du fardeau pesait sur eux : catéchisme, enseignement dans les écoles, confessions, visite des pauvres et des malades, etc. Sensiblement meilleure était la situation matérielle des curés. Ils constituaient dans la Sarthe la classe moyenne, la bourgeoisie du clergé. Ceux d'entre eux qui avaient un revenu inférieur aux 1200 livres fixées par la loi du 12 juillet 1790 étaient l'exception. Beaucoup de cures rapportaient au delà de 4000 livres; quelques-unes au delà de 6000. La dime constituait le plus clair des revenus curiaux qui se complétaient avec les fruits du domaine. Dans les presbytères manœuvrés, à la fin de l'ancien régime, on menait une vie plantureuse; une large aisance y régnait. Il faut donc ramener à leur juste valeur les doléances des cahiers de 1789. « Combien de ces curés dont l'idéal s'était abaissé par un contact trop prolongé avec la terre, par la fréquentation trop exclusive des seigneurs et des principaux habitants de leurs paroisses chez qui leur couvert était habituellement mis! La perspective de rompre brusquement avec cette vie facile obscurcira les pensées de plus d'un et fera fléchir les résolutions, quand sonnera l'heure de prêter le serment ».

S'il convient de n'accepter que sous bénéfice d'inventaire les plaintes des cahiers, lorsqu'elles portent sur le revenu des curés, il faut accueillir avec plus de confiance le témoignage touchant la valeur morale de ces curés. Les paroisses sont unanimes à leur rendre un hommage de respect, d'estime et de sympathie, hommage fondé principalement sur la générosité, la charité éclairée de ces bienfaisants pasteurs. Au regard de la discipline ecclésiastique, le clergé du Mans, comme d'ailleurs celui de presque toute la France de cette époque, ne méconnaît pas Rome, il l'ignore. Le ministère pastoral, les gestions des biens temporels l'occupent trop pour qu'il trouve le temps de discuter les libertés de l'Église gallicane. En droit, c'est l'affaire des universités, en fait celle du gouvernement. Mais si le pape est loin, l'évêque, les chapitres, les moines sont à leur porte, et avec ceux-ci les curés se montrent moins accommodants. Aux moines ils disputent leurs dîmes ; à l'évêque ils contestent certains pouvoirs de juridiction ; ils sont en lutte avec les chapitres sur des questions de privilèges ou de préséance. M. Giraud n'exagère-t-il pas la portée de ces querelles, lorsqu'il y voit un mal « qui ronge le clergé ? » Il y découvre le germe de la scission que la constitution civile allait faire éclore. Et il cite l'aveu d'un chanoine repentant qui dira plus tard : « Nous étions pour le peuple souvent un objet de scandale plutôt qu'un sujet d'édification ». Mais ce témoignage isolé est infirmé par le témoignage unanimement contraire des cahiers des paroisses ; jusqu'à plus ample informé, je croirais plutôt que ces mesquines querelles de jalousie ne sont qu'un voile derrière lequel se cachaient des causes plus profondes de division qui se synthétisent en une seule, l'esprit du siècle. C'est encore, selon moi, une autre erreur que d'attribuer le schisme révolutionnaire à des tenants attardés du jansénisme. Et je ne sais pas trop si le succès du collège de l'Oratoire du Mans au xviii^e siècle tient plus à ses sympathies pour des doctrines condamnées à Rome qu'à son esprit libéral avancé. Tout le monde sait, en effet, avec quel ensemble l'Oratoire donna dans la Révolution et lui fournit même quelques-unes de ses recrues les plus notoires : l'Oratoire s'était laissé entraîner par le courant. Enfin, et bien qu'ils se touchassent par endroits, s'il ne faut pas confondre l'esprit janséniste avec l'esprit gallican, — le premier étant de doctrine, le second de discipline, — j'attacherais plus d'importance dans la question des origines

du schisme, à la dernière des causes que lui attribue M. Giraud. Le clergé, dit-il, « savait rappeler que les bulles papales n'avaient d'autorité en France qu'après leur enregistrement; il n'admettait pas l'infailibilité du pontife suprême; il professait, enfin, que les décisions prises par Rome ne trouvaient leur valeur absolue et définitive que dans leur ratification par l'Église universelle ». Cette raison me semble beaucoup plus grave que les autres. La sauvegarde doctrinale et disciplinaire du clergé, c'est son union avec Rome; c'est là son armature, son rempart; s'il laisse la muraille se dégrader, d'autres influences entrent par les brèches dans la place; c'est par là que « l'esprit du siècle », comme M. Giraud finit par le reconnaître lui-même, s'empara de la forteresse démantelée. De telle sorte que si le clergé de France occupait, à la fin de l'ancien régime, la situation politique et sociale du premier ordre de l'État (1), si sa fortune était considérable, ses universités nombreuses, leurs membres savants et influents, ce n'était pas « une force qu'il était difficile de plier », comme paraît le croire M. Giraud : elle s'était affaiblie elle-même en affaiblissant le lien qui l'unissait à Rome. Cet affaiblissement d'autorité du clergé entraînait l'affaiblissement de la foi et des mœurs des laïques. Mais ici encore, c'est moins à l'exemple de leurs prêtres qui restent exemplaires qu'à l'esprit du siècle qu'il faut attribuer surtout ce fléchissement. En résumant l'impression que fait éprouver ce tableau des populations mancelles à la fin de l'ancien régime, on peut croire que, si la Révolution n'avait pas trouvé ailleurs un terrain plus favorable, elle n'aurait pas pu prendre racine

Il n'empêche que, à l'annonce des États généraux, le Maine, d'ordinaire si réservé, si lent à s'émouvoir, se laissa griser comme toute la France. L'auteur nous fait assister aux assemblées préparatoires du clergé. Dès les premières séances, la jalousie du clergé séculier se fait jour contre les moines : ceux-ci avaient-ils le droit de

(1) « Il entretenait auprès du roi un agent général, sorte de ministre sans portefeuille (p. 104) ». Non; les agents du clergé étaient plutôt des secrétaires qui rédigeaient le procès-verbal des assemblées. On les prenait très jeunes pour leur permettre d'arriver de bonne heure à l'épiscopat. Mais l'autorité morale non moins que l'expérience des affaires leur manquaient pour faire d'eux des « ministres » représentant véritablement le clergé auprès du roi.

se présenter aux assemblées? Après des débats orageux, le grand sénéchal décida l'admission des chanoines bénéficiers à l'exclusion des religieux. Cette première victoire en entraîna d'autres : l'admission des doléances du bas clergé manceau, de préférence à celles des réguliers, et la nomination de ses candidats seuls à la députation. Désormais, les curés députés de la sénéchaussée sortent du champ de l'histoire locale; l'auteur les abandonne pour revenir au Mans.

Il y revient pour examiner le cahier des doléances du clergé. Il l'étudie en lui-même et comparé à celui du tiers de la sénéchaussée, la noblesse n'ayant émis aucun vœu sur les matières religieuses. Les curés manceaux sont muets sur le sort des réguliers. Mais le peuple s'occupe d'eux : il limite le nombre des monastères et l'âge auquel les vœux commencent à être permis; il réduit à un seul tous les ordres mendiants. Sur les douze divisions de la sénéchaussée, quatre demandent la vente de tous les biens des réguliers. Sauf une seule paroisse, toutes rendent hommage aux vertus du clergé séculier; elles souhaitent qu'il soit non seulement conservé, mais encore honoré et protégé, et que la situation des vicaires soit améliorée. Les curés profitent de l'occasion pour demander la suppression des chapitres qui s'interposent entre les évêques et le clergé des paroisses, le droit de s'assembler entre eux, celui d'être convoqués aux conciles et d'assister aux jugements de l'official; prétentions dans laquelle M. Giraud voit des tendances presbytériennes et qu'il juge par conséquent exorbitantes. Mais il croit que la plupart des signataires de ces formules excessives « furent entraînés par la folie collective des assemblées, par l'ascendant d'une poignée de meneurs brouillons »; et la preuve pour lui, c'est que au moment de l'approbation définitive du cahier, une minorité de cent prêtres dont trente-deux curés en désavoua « les dispositions qui pouvaient préjudicier à la juridiction de l'Église et aux règles de la discipline ecclésiastique, aussi bien qu'à celles qui portaient atteinte au droit de propriété spécialement reconnu dans le même cahier ». A ces vœux primordiaux s'en ajoutaient d'autres relatifs à la propriété foncière ecclésiastique, à la perception et à la réforme de la dîme dont une vingtaine de paroisses au plus réclament la suppression; d'autres encore concernent l'instruction de la jeunesse, la diffusion des écoles, la formation et la

condition matérielle des maîtres, matières mixtes dans lesquelles la religion était grandement intéressée.

Le bas clergé du Maine accueillit avec faveur les premières réformes générales de l'Assemblée nationale. Les ordres religieux et les chapitres disparurent sans éclat. De leurs membres les uns rentrèrent dans le siècle ; d'autres reprirent la vie commune dans les quelques couvents provisoirement conservés : il n'y a là rien qui distingue les réguliers de la Sarthe de ceux des autres départements. Notons seulement que les ventes des biens ecclésiastiques, commencées au Mans vers la fin du mois de décembre 1790, eurent un succès qui ne devait pas se démentir ; elles s'élevaient à plus de 52 millions au 1^{er} germinal an II. La dépouille des églises fut moins productive, par suite de la résistance des populations et de la nonchalance des autorités.

Sur la grave question du serment requis des prêtres fonctionnaires, le clergé de la Sarthe paraît avoir eu moins d'hésitation qu'ailleurs. Bien qu'il n'y ait pas de liste générale des sermentés et des réfractaires du département, ou que, du moins, les listes que l'on possède fixent l'attitude des prêtres à un moment donné, sans tenir compte de leurs variations, il ressort des nombreux témoignages recueillis avec beaucoup d'impartialité, semble-t-il, que très peu d'entre eux jurèrent sans quelque restriction. Mais le plus grand nombre, trouvant le serment opposé à la foi, à la discipline, à la hiérarchie ecclésiastiques, se déroberent ou se rétractèrent, après avoir d'abord juré. Je me hâte de dire que l'opinion de M. Giraud n'est peut-être pas aussi catégorique que je la donne : par un excès de scrupule, il accumule tellement les exemples dans un sens et dans l'autre, il les prend à tant de phases différentes, il les entoure de tant de considérations générales, locales ou personnelles, que j'interprète plutôt sa pensée qu'elle ne se dégage nettement d'elle-même sur ce point.

Au surplus, les mesures minutieuses que l'autorité départementale crut devoir prendre pour assurer l'élection du nouvel évêque à la place de l'ancien, considéré comme démissionnaire pour cause de refus de serment, attesteraient encore les dispositions hostiles de la population vis-à-vis de la constitution civile du clergé. Ces craintes étaient vaines : l'élection eut lieu dans un calme absolu. Mais, pour l'élu, Prudhomme, curé d'une des paroisses du Mans, ce fut un succès peu glorieux et laborieuse-

ment acquis, car il fallut quatre tours de scrutin pour lui obtenir moins des trois cinquièmes des suffrages. A défaut de l'abbé Grégoire non acceptant, il devait en grande partie son succès à la chaleur avec laquelle il avait soutenu la candidature du fougueux curé d'Embermesnil. Il fut consacré à Paris, dans l'église de l'Oratoire, par Gobel assisté de deux autres évêques constitutionnels. Aussitôt la lutte commença. L'ancien évêque défendit à ses ouailles d'avoir avec le nouveau et tous les assermentés aucun rapport d'ordre spirituel. Quelques jours après, on arracha de nuit un mai tricolore planté devant la maison du prélat intrus. Si en quatre mois l'église constitutionnelle de la Sarthe fut dotée de ses éléments essentiels dans les principaux centres urbains, les choses marchèrent moins vite dans les campagnes. Cent soixante-et-onze paroisses étaient destinées à disparaître ; mais lorsqu'il s'agit de les désigner, c'est à qui protesta : sentiments religieux froissés, intérêts menacés, rivalités de clochers, haines locales ou personnelles, tout fut invoqué pour détourner la menace. Force fut au département de reconnaître que la réduction du nombre des paroisses était impossible jusqu'à nouvel ordre. Le remplacement des prêtres non conformistes éprouva les mêmes difficultés : un quart des élus refusa d'accepter ; une bonne partie des autres se heurta contre la résistance des dépossédés, l'hostilité des paroissiens ou même des municipalités. Trop souvent l'appui de la force publique fut nécessaire pour procéder à leur installation. Ce fut une association singulièrement bigarrée que l'église de la Sarthe pendant les premiers temps : intrus, jureurs et insermentés s'y coudoient en un mélange hétérogène. Mais sous la pression des événements politiques et des mesures administratives, les oppositions diminuèrent peu à peu pour finir par une éviction générale. Vers la fin de 1792, la totalité des paroisses est confiée en principe à des curés constitutionnels : mais en fait, plus de cinquante d'entre elles sont privées de pasteurs ou refusent celui qu'on leur a imposé. Le directoire du département se trouva amené à donner à la classe des prêtres que l'on appelait desservants provisoires une sorte de statut légal, c'est-à-dire d'appliquer à un nombre élevé de cures et pour une période illimitée une mesure habituellement restreinte à un petit nombre d'entre elles, et à conférer les véritables droits des curés à des prêtres qui jusque-là ne recevaient qu'une juridiction inférieure

et déléguée. L'auteur croit devoir insister assez longuement sur cette innovation, à cause des modifications qu'elle introduisit dans le droit ecclésiastique et de la place qu'elle devait tenir dans le régime concordataire.

Si le nombre des curés réfractaires était grand dans la Sarthe, celui des vicaires le fut davantage encore. En mars 1792, sur un total d'environ 320, il n'en restait pas plus de 80 en exercice. C'est en vain que l'évêque multiplia les ordinations : trois en moins de six mois. Elles fournirent quelques tonsurés, quelques diacres, fort peu de prêtres. Le 21 janvier 1792, le séminaire ne comptait plus que trois élèves ; encore étaient-ils dispersés dans le département pour les besoins de l'instruction publique. Le 13 juin 1793, il n'y en avait plus un seul.

Quelle était la moralité du nouveau clergé de la Sarthe ? A part quelques intrigants remuants, turbulents, empressés à se pousser ; à part quelques autres venus du dehors et notoirement infidèles aux devoirs que leur imposait l'antique discipline ecclésiastique, ce clergé, recruté sur place, était composé en très grande majorité de prêtres de mœurs régulières, sans grand caractère peut-être, mais qui, dans des circonstances ordinaires, eussent rempli intégralement les obligations de leur ministère. Mais il convient d'établir une distinction fondamentale entre deux catégories d'assermentés : les simples jureurs et les intrus. Ceux-là n'avaient que scandalisé l'Église ; ceux-ci étaient des usurpateurs, de faux pasteurs : aux fidèles il était défendu d'assister à leurs messes, aux offices divins qu'ils célébraient, et de recevoir les sacrements de leur main ; aux prêtres de reconnaître le soi-disant prélat qui avait remplacé le seul évêque légitime, celui d'avant la constitution civile, qui du fond de sa retraite continuait à diriger le diocèse. En fait, cette distinction fut observée par un très grand nombre de prêtres jureurs de la Sarthe qui, en dépit des fortes pressions des autorités civiles, refusèrent de se mettre à la place de confrères non conformistes ou de recourir à la juridiction du nouvel évêque. Chicane théologique, croiriez-vous peut-être ? Ce serait une erreur, et l'administration ne s'y trompait pas. Les nouveaux prêtres étaient des fonctionnaires salariés ; le pouvoir civil entendait qu'ils remplissent leurs obligations avant de passer à la caisse. Vers la moitié de l'année 1792, une bonne partie des prêtres jureurs — à cette date, les réfractaires ont quitté les paroisses

ses — refusait de se soumettre à l'autorité de l'évêque intrus. Sur ce point donc la législation relative au clergé était tenue en échec. A ces nombreux ecclésiastiques qui, ayant promis de maintenir la constitution, en rejetaient en fait des dispositions essentielles, M. Giraud donne le nom de *semi-constitutionnels* : appellation nouvelle ou non, elle est assez exacte.

Comment le peuple accueillit-il les innovations introduites en France jusque dans les églises? Les fidèles discutaient avec passion les instructions papales et celle de l'Assemblée. La presse attisait le feu. Or la masse, surtout dans les campagnes, n'avait pas la culture voulue pour se prononcer. Mais, alors comme aujourd'hui, on se disputait à coups d'épithètes, et trop souvent une épithète est une arme, sinon un argument. Dans une population où la pratique du culte était profondément implantée, la constitution civile du clergé devait fatalement causer des troubles. Ces troubles se propagèrent au fur et à mesure que l'intrusion des nouveaux pasteurs s'étendit dans le département. M. Giraud retrace les nombreux incidents populaires qui signalèrent, dans la Sarthe, l'éviction des anciens pasteurs, la prise de possession des églises et presbytères par leurs remplaçants, l'irritation causée par la situation de plus en plus précaire des prêtres dépouillés, parmi les fidèles qui leur conservaient leur foi. Sous le couvert de formules libérales, l'autorité administrative frappe d'une sorte d'excommunication civile les prêtres réfractaires et les empêche, ou à très peu près, d'exercer publiquement leur ministère.

La fuite du roi et son arrestation à Varennes, en déchainant dans toute la France l'émotion que l'on sait, eut son contre-coup sur la situation religieuse de la Sarthe, en accentuant la persécution. M. Giraud en apporte vingt exemples pour un. Les divisions latentes dégénérent en luttes ouvertes jusque dans les familles. Croyant pouvoir y mettre fin, le directoire du département prit, le 10 septembre 1791, un arrêté d'après lequel les prêtres dénoncés comme perturbateurs devaient sortir de leurs anciennes paroisses ; en cas de résistance, ils en seraient expulsés par la force. De la simple surveillance à laquelle les réfractaires étaient soumis jusqu'alors, ils passent ainsi à la suspicion, et c'est devenu un devoir civique que de les dénoncer. Les sanctions sont enlevées aux tribunaux et transférées à l'administration, qui prononce une peine générale et uniforme, l'exil à l'intérieur. Suivant l'es-

prit qui animait les municipalités, cet arrêté fut appliqué ici avec une modération alors jugée excessive, là avec une exagération manifeste. Au lieu de ramener la paix, il augmenta les troubles. Le vice capital de cette mesure, c'était la dénonciation. Comment apprécier avec le sang-froid qu'exige toute mesure de justice, la valeur d'une dénonciation? L'arrêté du 10 septembre, rarement et mollement observé, servit surtout à inquiéter les insermentés.

Pendant ce temps, prêtres orthodoxes et prêtres schismatiques se combattaient à coups de libelles ou de dissertations théologiques. Mais l'heure des paroles était passée : le drame de l'église de la Sarthe se hâtait vers son dénouement. Sous l'action des rumeurs venues de l'extérieur, des clubs, de la disette, les caractères s'aigrissaient, le nombre des rétractations publiques s'augmentait et excitait de plus en plus les autorités qui prirent contre elles de nouvelles mesures encore plus sévères. De mars à mai 1792, quatre-vingt prêtres environ furent mis en demeure de jurer ou de se retirer. Atroupements dans les rues, troubles dans les églises, visites domiciliaires, mauvais traitements exercés contre les partisans de l'une et de l'autre église, le département est en proie à une agitation de plus en plus intense, le directoire est en conflit avec telle ou telle municipalité, celle-ci jugée trop tiède, celle-là trop violente et outrepassant la loi. Traqués de toutes parts, les insermentés se cachent dans des greniers ou se réfugient soit à Paris, soit dans d'autres départements où les poursuivent encore les dénonciations des clubistes manceaux : d'autres enfin, prisonniers volontaires, s'entassent au séminaire du Mans, seul asile du département où ils soient tolérés, et encore sous la surveillance de vingt hommes de la garde nationale avec une pièce de canon chargée à mitraille.

Avant même que l'Assemblée nationale eût pris le décret du 26 août 1792 sur la déportation des prêtres réfractaires, les sections de la ville du Mans avaient contraint le département à adopter cette mesure. Le 28, la mise en route des cent cinquante prêtres prisonniers du séminaire commençait. On les dirigea sur Nantes et Angers. D'autres s'exilèrent volontairement. Au total, trois cents prêtres manceaux sortirent de France en 1792. On eût aimé connaître leur sort à l'étranger. Si l'on peut conjecturer sans trop de témérité que la plupart étaient sans ressources, que la suppression de leur ancien état les avait réduits à la gêne ou

même à la misère, qu'ils étaient inhabiles aux métiers manuels, ignorants des langues étrangères, sans vêtements, sans linge, on entrevoit la part qui leur échet dans les souffrances des émigrés. Malheureusement, faute d'informations sans doute, le livre de M. Giraud est muet sur ce poignant chapitre de l'église du Mans.

Si la déportation des prêtres profita au clergé constitutionnel, ce regain de faveur dura peu, car les pouvoirs locaux tentèrent d'arracher au clergé les restes de son influence politique, de ruiner son autorité religieuse et d'étouffer graduellement les manifestations extérieures de la foi. De là des résistances contre la persécution administrative. C'est ainsi que les fidèles préféraient mourir sans sacrements plutôt que de recourir au ministère des intrus. Les baptêmes, les mariages se faisaient en chambre avant de passer à la mairie ; clandestinement les prêtres tenaient des registres de l'état religieux de leurs ouailles, parallèles aux registres d'état civil tenus depuis la loi de septembre 1792 par les officiers publics. Si la carinagnole triomphait, le port de l'habit ecclésiastique était prohibé. On proposa même au club du Mans de coiffer du bonnet de la liberté la tête de saint Aldric au sommet de la cathédrale. Le 18 janvier 1793, tous les prêtres et vicaires de la Sarthe qui exerçaient encore des fonctions civiles en furent exclus. Les visites domiciliaires, entreprises spontanément depuis trois mois, furent légalisées le 19 décembre 1792 : on promettait 100 livres aux dénonciateurs des insermentés qui s'étaient soustraits au bannissement ou qui avaient enfreint leur ban. Cependant les réfractaires restés ou revenus dans la Sarthe au péril de leur vie, étaient encore assez nombreux pour qu'on puisse relever des traces de leur présence et de leur ministère. Mais protégés par des populations dévouées, ils furent rarement découverts. A leur défaut, on entasse quantité de suspects dans les prisons, et, quand les prisons sont pleines, on en emplit les églises désaffectées et les collèges déserts. Ce n'est pas cependant que les autorités soient inaccessibles à l'indulgence ou à la douceur. Elles cèdent à ce besoin contagieux de poursuivre, d'arrêter préventivement et en masse les ennemis vrais ou supposés du régime. D'ailleurs, la Sarthe se débat dans une anarchie croissante depuis l'automne de 1792. La conscription militaire, la pénurie des subsistances, le péril vendéen provoquent des soulèvements ou des réactions.

Ces petites émeutes locales, dues le plus souvent à des bandes de volontaires nationaux, si elles atteignent quelquefois des prêtres insermentés, ne troublent jamais le culte des jureurs toujours protégé par l'autorité publique. Celle-ci cependant a cessé de prendre part en corps aux cérémonies religieuses ; dès la moitié de 1793, une partie s'abstient de paraître à l'église. C'est alors que les mariages des prêtres, à peu près inconnus jusque-là dans la Sarthe, se multiplient. Malgré la difficulté de dresser des statistiques en pareille matière, on peut relever, dans des listes de pensionnés de l'an II, dix-huit prêtres mariés sur cent dix-neuf, proportion trop faible sans doute, parce que beaucoup d'intéressés se sont abstenus de déclarer leur qualité et ont quitté le département. Presque en même temps, les déprêtrisations commencent : treize abdications furent enregistrées au Mans dans la première décade de frimaire an II, laissant la ville à peu près sans culte. Presque toutes les paroisses de la Sarthe seront réduites à la même condition dans les trois mois qui vont suivre. Cependant ce mouvement n'a rien de spontané : il paraît dû aux excitations et aux menaces des clubs, aux « apôtres de la liberté » qui parcourent les campagnes, semant la terreur dans les rangs d'un clergé faible de caractère et de foi. Les malheureux se débattent : leurs titres de prêtrise sont égarés ; ils les ont déjà brûlés ; ils ne se les laissent jamais arracher sans quelque protestation ; quelques-uns se retirent, mais sans abjurer.

Les débuts de la Révolution avaient paru présager de glorieux jours pour la religion en France. Avec quel empressement et quel éclat les autorités civiles s'associaient alors aux cérémonies du culte et réservaient toujours une partie religieuse dans le programme des fêtes civiques ! A part quelques manifestations hostiles antérieures, cet état d'esprit dura dans la Sarthe jusque vers le milieu de 1792. Le directoire du département, invité à assister à un service funèbre pour le maire d'Etampes assassiné, prit, le 1^{er} mai, un arrêté aux termes duquel il renonçait à paraître en corps à cette cérémonie, sous prétexte que, n'ayant aucune fonction publique à y remplir, il ne pouvait y assister « sans blesser la parfaite égalité qui doit régner entre les administrateurs hors fonctions et les autres citoyens ». Dès lors la séparation s'accrut. Le 14 juillet suivant, lors de la fête de la Fédération, les citoyens manceaux, appelés à participer à cette solennité, furent

avertis qu'aucune cérémonie religieuse ne s'y mêlerait ; mais, comme le lendemain était un dimanche, ils étaient invités à réserver pour ce jour-là leurs actions de grâces et leurs vœux à l'Être suprême, pour la patrie. La campagne menée par le club du Mans pour faire supprimer les messes militaires de la garde nationale acheva l'œuvre de l'administration et consomma la rupture des éléments civils et religieux dans les fêtes officielles. On ferme une église sur deux ; on enlève l'argenterie dite superflue des églises conservées ainsi que tous les monuments qui pouvaient choquer l'égalité.

Cependant les Vendéens, battus à Granville, dévalaient vers la Loire afin de rentrer dans leur pays. Leur approche fit rouvrir les sanctuaires fermés et protéger l'exercice du culte récemment proscrit. Le péril passé, le mouvement de déchristianisation reprend sous l'impulsion des représentants en mission et des sociétés populaires. A la fin de brumaire an II, les églises se rouvrent de nouveau, pour inaugurer le culte de la Raison. La « ci-devant église métropolitaine du Mans » prend le nom de *Temple de la Vérité* ; on y élève dans le chœur un tertre sur lequel on hisse une jeune citoyenne représentant tantôt la Liberté, tantôt la Justice, tantôt la Vérité, et, sur la place des Halles, un bûcher consume « un monceau de chapes, de petits bons dieux, de missels, vils hochets de la superstition ». Bientôt, pour soutenir l'attention publique qui se lasse, une société fraternelle et dramatique se fonde et donne dans les églises désertes une série de représentations théâtrales fixées au décadi. Malgré le zèle de Garnier de Saintes, le grand prêtre de la Raison dans la Sarthe, le décadi recueille peu d'adhésions, et l'autel de la déesse perd peu à peu ses premiers adorateurs. La masse du peuple, restée catholique, répugne aux manifestations extérieures du nouveau culte. Personne ne veut y figurer : on est obligé de recourir à des adolescentes, presque à des enfants, si ce n'est même à des hommes, pour représenter la déesse. Aux fêtes de la Raison succèdent celles de l'Être suprême ; la pompe dont on les entoure change à peine de signification : le « Symbole » en est toujours l'attrait principal ; il excite la curiosité publique, mais il est impuissant à changer les mœurs des populations ; il faut un effort constant des autorités pour que le décadi soit observé : adresses, proclamations, arrêtés, rien n'arrive à vaincre la résistance têtue des gens que, de guerre

lasse, on déclarait « insoucians par habitude et fanatiques par ignorance ».

La mort de Robespierre et la chute du régime de la Terreur ne changent pas grand'chose aux dispositions des pouvoirs publics de la Sarthe en matière religieuse. Néanmoins, en fait, les symptômes d'un renouveau apparaissent d'abord dans le district de Saint-Calais où les réunions dominicales avaient persisté malgré la persécution. Dès le 28 vendémiaire (19 octobre 1794), on signale le rétablissement des statues dans une des églises du district, le 11 brumaire, dans une autre; des croix se relèvent près de Mamers. L'agitation gagne successivement les districts de Château-du-Loir et de La Ferté-Bernard; au Grand-Lucé, on arrache les clefs de l'église des mains du maire. Les municipalités protestent pour la forme, mais n'osent pas intervenir. Ce mouvement de restauration religieuse s'élargit de jour en jour. C'est en vain que les autorités cherchent à en prendre la direction pour le modérer: le peuple s'empare de force des églises, et la troupe est impuissante à l'en empêcher.

La loi du 3 ventôse an III entr'ouvre enfin la porte à la liberté du culte; la foule s'y engouffre. Elle reprend les églises vendues ou affectées à d'autres usages publics; elle en expulse les occupants et y réinstalle d'autorité les autels. Bien que ces manifestations d'ordre religieux se compliquent dans une partie du département de réactions d'ordre politique, il ne semble pas que la chouannerie sarthoise ait eu une origine religieuse: celle-ci a eu pour point de départ la résistance des populations aux lois sur le recrutement militaire, et les questions religieuses lui sont étrangères. C'était déjà l'opinion de Célestin Port pour les origines de la Vendée angevine. Quoi qu'il en soit, pour M. Giraud, si les deux mouvements ont d'abord été distincts dans le département, ils confluent dans la suite, s'enveloppant, se pénétrant l'un l'autre au point de se confondre. Il est indubitable, selon lui, que si l'on avait laissé leurs prêtres et leurs autels à des régions du département à peine effleurées par les troubles religieux des années précédentes, elles n'eussent pas vu éclore la chouannerie, en tout cas elles n'en eussent pas favorisé l'extension.

Il est de fait que, dans la Sarthe, les administrations auraient eu une tâche difficile si elles avaient entrepris de rechercher tous les non conformistes qui exerçaient leur ministère plus ou moins

clandestinement depuis le début de 1795 ; prêtres échappés au désastre vendéen et restés dans le pays ; prêtres réputés déportés ou émigrés ; prêtres d'abord reclus, puis libérés ; anciens constitutionnels rétractés depuis la fin de 1794. En dépit même de l'article 5 de la loi du 11 prairial qui obligeait les ecclésiastiques, voulant remplir leur office dans les églises non aliénées, à se soumettre aux lois de la République ; en dépit du désaccord qui se produisit entre eux sur la portée de cette restriction, beaucoup reprirent ou continuèrent leurs fonctions. On ergota longtemps de part et d'autre sur ce qu'il fallait entendre par cette soumission. Dans la réalité, les pouvoirs publics étaient débordés et impuissants. Le peuple, las d'être brimé, supportait impatiemment tous les obstacles mis en travers de l'exercice de la foi. A la faveur de sa résistance, grâce aussi aux succès des chouans dans les campagnes, les rétractations se multipliaient. Des représentants dûment accrédités de l'ancien évêque avaient reçu de lui le pouvoir de les accepter ; ils conféraient le baptême aux enfants, validaient les mariages et rendaient les églises au vrai culte. Mais leur bonne volonté échouait devant certaines situations que le malheur des temps avait créées ou favorisées. Le 12 vendémiaire an IV, Charles-Mathieu Bignon, curé jureur et marié, exposait que « diverses raisons s'opposaient à ce qu'il reprit ses fonctions ecclésiastiques dans la commune » ; et il demandait à y tenir l'emploi d'instituteur. On eût aimé à connaître le nombre des prêtres de la Sarthe qui, pour la même « raison », ne purent reprendre leur ministère après la tourmente. On eût surtout voulu pénétrer par quelque aveu, par quelque trait significatif, l'état d'esprit des prêtres qui avaient élevé entre eux et leur ancien état la barrière infranchissable du mariage. Mais M. Giraud, faute de documents sans doute, est muet sur ce point. Il termine son étude à l'avènement du Directoire, qui ouvre, si l'on veut, une nouvelle ère de l'histoire de l'Église de France pendant la Révolution, mais ne la clôt pas, et du sort de l'Église du Mans depuis lors jusqu'au Concordat il ne nous dit rien.

Quoi qu'il en soit, de cette minutieuse enquête ouverte en 1789 et poursuivie jusque-là, on peut tirer les conclusions suivantes : 1° Si une partie de l'église de la Sarthe admit la constitution civile du clergé, l'immense majorité — sermentés comme réfractaires — réserva la souveraineté du pape. 2° La même majorité dénia à

l'État le droit de supprimer l'exercice du culte. Avec plus ou moins d'indifférence selon les lieux, on alla jusqu'à accepter le ministère des intrus, mais nulle part on n'admit sans résistance l'anéantissement des paroisses. On s'opposa à l'enlèvement des cloches ; on racheta pour les préserver les vases sacrés et les ornements sacerdotaux ; on cacha les prêtres pour s'assurer leur ministère. Matériellement l'église du Mans fut ensevelie sous les ruines, mais la foi y demeura intacte.

Eugène WELVERT,

Conservateur honoraire aux Archives Nationales.

NOTES ET COMMUNICATIONS

Gilles de Rome est-il l'auteur de la Bulle « Unam Sanctam » ?

Lorsqu'en 1858 Charles Jourdain découvrit dans un manuscrit de la Bibliothèque nationale le *De ecclesiastica potestate* de Gilles de Rome, il ne put pas ne pas être frappé des ressemblances de ce traité avec la célèbre bulle *Unam Sanctam*. Il y relevait, en effet, non seulement la même doctrine, mais de telles coïncidences dans son expression qu'elles provoquèrent une invincible tentation d'attribuer à Gilles la rédaction de la bulle (1). Citations et conclusions étaient aussitôt vulgarisées dans les milieux allemands par un article du D^r F.-X. Kraus (2). Les historiens postérieurs les reproduisent ou utilisent encore, sans guère y ajouter (3).

Il nous suffira de reprendre à notre tour ce tableau pour montrer à quel point il est suggestif, mais aussi pour préparer, sur les relations des deux textes, les éléments d'un jugement plus précis

I

« Nous avons, écrivait Ch. Jourdain, retrouvé presque mot à mot dans notre manuscrit toutes les phrases principales de l'acte pontifical. » Comme s'il craignait d'être en reste, le D^r Kraus supprime toute restriction. « La comparaison de la bulle *Unam Sanctam* avec notre manuscrit fait, assure-t-il, trouver dans ce dernier presque mot pour mot toutes les phrases de la première. » En réalité, son dossier, comme d'ailleurs celui de son guide

(1) Ch. JOURDAIN, *Un ouvrage inédit de Gilles de Rome*, Paris, 1858, p. 17-21.

(2) F.-X. KRAUS, *Egidius von Rom*, dans *Österr. Vierteljahresschrift für kath. Theologie*, t. I, 1862, p. 21-24.

L'auteur maintient ses positions de jeunesse, mais sans nouvelles preuves à l'appui, dans Dante. *Sein Leben und Werk*, Berlin, 1897, p. 680.

(3) Voir R. SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen*, Stuttgart, 1903, p. 124-128 et G. U. OXILIA, *Un trattato inedito di Egidio Colonna*, Florence, 1908. Introd., p. LXXIV-LXXVI.

français, porte sur trois groupes de phrases seulement, pris, il est vrai, parmi les plus importants et les plus caractéristiques.

Bulle « *Unam Sanctam* ».

I. — ...*Oportet autem gladium esse sub gladio et temporalem auctoritatem spirituali subici potestati. Nam, cum dicat Apostolus : Non est potestas nisi a Deo, quae autem sunt a Deo ordinata sunt, non ordinata essent nisi gladius esset sub gladio et tamquam inferior reduceretur per alium in suprema. Nam secundum B. Dionysium lex divinitatis est infima per media in suprema reduci. Non ergo secundum ordinem universi omnia aequae ac immediate; sed infima per media, inferiora per superiora ad ordinem reducuntur.*

II. — *Spiritualem autem et dignitate et nobilitate terrenam quamlibet praecellere potestatem oportet tanto clarius nos fateri quanto spiritualia temporalia antecellunt. Quod etiam ex decimarum datione, et benedictione et sanctificatione, ex ipsius potestatis acceptione, ex ipsarum rerum gubernatione claris oculis intuemur.*

III. — *Nam, veritate testante,*

« *De Ecclesiastica potestate* ».

Oportet hos duos gladios, has duas auctoritates et potestates a Deo esse, quia, ut dictum est, Non est potestas nisi a Deo. Sic autem oportet haec ordinata esse, quoniam, ut tangebamus, quae sunt a Deo oportet ordinata esse. Non essent autem ordinata nisi unus gladius reduceretur per alterum et nisi unus esset sub alio, quia, ut dictum est per Dionysium (1), hoc requirit lex divinitatis, quam dedit Deus universis rebus creatis, id est hoc requirit ordo universi, id est universarum creaturarum, ut non omnia aequae immediate reducuntur in suprema, sed infima per media et inferiora per superiora... Si igitur haec ordinata sunt, oportet gladium temporalem sub spirituali, oportet sub vicario Christi regnum existere (I, 3).

Quod sacerdotalis potestas dignitate et nobilitate praecedat potestatem regiam et terrenam apud sapientes dubium esse non potest. Quod possumus declarare quadrupliciter : primo ex decimarum datione ; secundo ex benedictione et sanctificatione ; tertio ex ipsius potestatis acceptione ; quarto ex ipsarum rerum gubernatione (I, 4).

Quod spiritualis potestas insti-

(1) Quelques lignes plus haut, Gilles avait cité Denys dans les termes mêmes de la bulle : « Nam secundum Dionysium... lex divinitatis est infima in suprema per media reducere. »

spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet et iudicare, si bona non fuerit. Sic de Ecclesia et de ecclesiastica potestate verificatur vaticinium Ieremiae prophetae : *Ecce constitui te hodie super gentes et regna*, etc. quae sequuntur. Ergo si deviat terrena potestas, iudicabitur a potestate spirituali; sed si deviat spiritualis minor, a suo superiori; si vero suprema, a solo Deo non ab homine poterit iudicari, testante Apostolo : *Spiritualis homo iudicat omnia, ipse autem a nemine iudicatur* (1).

tuere habet terrenam potestatem et, si terrena potestas bona non fuerit, spiritualis potestas eam poterit iudicare. Ergo de Ecclesia et de potestate ecclesiastica verificatur illud vaticinium Ieremiae : *Ecce...* (1, 3).

Si deviat ergo potestas terrena, iudicabitur a potestate spirituali tamquam a suo superiori; sed si deviat potestas spiritualis, et potissime potestas summi Pontificis, a solo Deo poterit iudicari (1, 4).

Quod Summus Pontifex est tantae potentiae quod est ille *spiritualis homo* qui *iudicat omnia* et *ipse a nemine iudicatur* (1, 1) (2).

Tous les auteurs se sont bornés à ces comparaisons verbales, et il est certain qu'elles sont de nature à suggérer une parenté entre les deux écrits. « Nous aurions pu multiplier ces rapprochements, concluait Ch. Jourdain; mais ceux qui précèdent suffisent pour démontrer d'une manière péremptoire la conformité qui existe, dans le fond comme dans la forme, entre l'acte le plus célèbre de Boniface VIII et le traité inédit de Gilles de Rome. » « Parfaite conformité », insiste de son côté le D^r Kraus, toujours prompt à forcer le trait. Que si, non content de regarder à la lettre des deux textes, on pousse la comparaison jusqu'à la teneur logique de leur contenu, le problème ne laisse pas de se modifier, sans le moindre détriment d'ailleurs pour la certitude de la solution.

II

Et d'abord, d'un point de vue extérieur, il est remarquable que les points d'incidence, qui couvrent à peu près tout entière la deuxième partie de la bulle, intéressent uniquement deux chapitres

(1) DUPUY, *Histoire du différend d'entre le pape Boniface VIII et Philippe-le-Bel. Preuves*, p. 55-56.

(2) *Æoid. Rom.*, *De eccl. pot.*, 1, 1, 3 et 4; édition OXILIA et BOFFITO, p. 7, 12-13 et 16.

tres d'un ouvrage qui en compte trente-six. Ils portent sur une seule idée fondamentale : la supériorité de l'Église sur l'État. Or est-il besoin de dire que Gilles a l'occasion d'en développer bien d'autres au cours de son traité? Simple réflexion, mais déjà propre à jeter un jour sur le rapport mutuel des deux documents. Tout ne s'explique-t-il pas à merveille en admettant que c'est l'auteur de la bulle qui va chercher dans l'œuvre considérable de Gilles les morceaux relatifs à sa thèse? Une étude plus approfondie vient fortifier cette première impression.

Il s'en faut que les ressemblances constatées soient de même valeur. Au § I, sans être abolie, leur importance est de beaucoup atténuée par le fait que tout le développement y roule sur la combinaison du texte de saint Paul, *Rom.*, XIII, 1, avec un aphorisme dionysien certainement traditionnel. Cette communauté du fond ne devait-elle pas entraîner dans une certaine mesure l'identité des termes? Il reste que les matériaux et l'architecture du raisonnement y sont les mêmes. Ce syllogisme dont l'Épître aux Romains fournit de part et d'autre la majeure, dont la mineure invoque le principe de subordination hiérarchique soutenu par l'autorité du Ps. Denys, dont la conclusion applique aux deux glaives la loi providentielle des intermédiaires, ne saurait être dû à une rencontre de hasard. Or il est évident que la bulle dégage mieux le nerf de l'argumentation, d'abord parce qu'elle place en tête la thèse à démontrer et la parole de saint Paul qui en est la base, puis parce qu'elle néglige les répétitions et les gloses explétives qui encombrant l'exposé de Gilles. Tout se passe comme si le texte verbeux de celui-ci était débrouillé et résumé par le rédacteur de celle-là.

Les § II et III ont ceci de particulier qu'ils suivent de très près un passage classique de Hugues de Saint-Victor. Gilles le cite *ex professo* à plusieurs reprises (1) et en fait tout le fondement de sa thèse; mais la bulle en respecte davantage l'ordre et la teneur.

Bulle « *Unam Sanctam* ».

Spiritualem autem et dignitate
et nobilitate terrenam quamlibet

HUGUES DE SAINT-VICTOR (2).

Quanto vita spiritualis dignior
est quam terrena et spiritus quam

(1) Voir I, 3, p. 12; I, 4, p. 14 et 16; I, 5, p. 20.

(2) Hug. A S. Vict., *De sacram.*, II, pars 2^a, n. 4. — P. L., t. CLXXVI; col. 481.

praecellere potestatem oportet tanto clarius nos fateri quanto spiritualia temporalia antecellunt.

[Quod etiam ex decimarum datione, et benedictione et sanctificatione, ex ipsius potestatis acceptione, ex ipsarum rerum gubernatione claris oculis intuemur].

Nam, veritate testante, spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet et iudicare, si bona non fuerit. [Sic de Ecclesia et de ecclesiastica potestate verificatur vaticinium Ieremiae...]

[Ergo si deviat terrena potestas, iudicabitur a potestate spirituali; sed si deviat spiritualis minor, a suo superiori; si vero suprema], a solo Deo non ab homine poterit iudicari, testante Apostolo: *Spiritualis homo...* etc.

corpus, tanto spiritualis potestas terrenam sive saecularem honore et dignitate praecedit.

Nam spiritualis potestas terrenam potestatem et instituere habet ut sit et iudicare habet, si bona non fuerit.

Ipsa vero a Deo primum instituta est et, cum deviat, a solo Deo iudicari potest, sicut scriptum est: *Spiritualis...*

Il ressort de ce tableau que la bulle ne fait guère ici que reproduire le texte de Hugues, coupé de quelques interpolations. Or ces interpolations sont prises mot pour mot au traité de Gilles.

La première est particulièrement significative, n'étant que la liste des chefs de preuve réunis par Gilles à l'appui de la proposition fondamentale de Hugues. Mais cette quadruple division lui est toute personnelle et n'a de sens que comme cadre du chapitre qui en développe méthodiquement les diverses parties (1). Ne pouvant insérer *in extenso* toute cette dissertation, l'auteur de la bulle a voulu du moins en sauver le plan. Il lui a suffi pour cela de laisser tomber les numéros qui en accusaient l'origine et la destination scolaires. Mais ce canevas non développé est-il encore intelligible ?

Aucune difficulté pour le premier et le troisième points du résumé pontifical: *decimarum datio*, *ipsius potestatis acceptio* sont des expressions qui se suffisent. Le second est déjà moins clair. Cette *benedictio* et cette *sanctificatio* énoncées l'une et l'autre sans

(1) *De eccl. potest.*, I, 4, p. 13-16.

complément ne s'appliqueraient-elles pas à ces dîmes dont il vient d'être question ? Des traducteurs s'y sont mépris (1). Pour lever l'équivoque, il faut recourir au texte de Gilles, d'où il appert que, sous ces formules un peu indéçises, celui-ci pense au sacre et à la bénédiction des rois. Quant au quatrième membre de l'énumération : *ex ipsarum rerum gubernatione*, il est bien près d'être énigmatique sans le commentaire qu'en donne son auteur (2). Se trouverait-il beaucoup d'interprètes pour y lire une allusion à cette loi providentielle qui confie la marche du monde matériel à la direction de l'esprit ? Mieux que de longs morceaux, des coïncidences aussi caractérisées établissent à l'évidence la réalité de l'emprunt et ne laissent pas douter que le traité de Gilles ne soit ici la source.

Que si après le sens littéral de cette insertion révélatrice on regarde à son rôle logique, la même conclusion s'impose avec non moins de force. Chez Gilles de Rome, cette quadruple division est la preuve unique de la thèse qui lui tient à cœur : savoir la prééminence de l'autorité ecclésiastique sur le pouvoir royal. Or la bulle établit d'abord cette même vérité sur un principe général : la primauté ontologique du spirituel (*spiritualia temporalia antecellunt*). En quoi elle suit exactement Hugues de Saint-Victor, qui, sans formuler expressément cette loi, l'incluait en deux exemples : la supériorité de l'esprit sur le corps et de la vie de l'âme sur la vie des sens. A côté de cet argument fondamental, elle veut pourtant faire un sort à la dialectique du *De ecclesiastica potestate*. C'est pourquoi les quatre raisons de Gilles seront mentionnées, mais à titre complémentaire : *Quod ETIAM ex decimarum datione, etc... claris oculis intuemur*. Modification d'autant plus frappante que l'énoncé de la thèse : *Spiritualement... dignitate et nobilitate terrenam... praecellere* ne suit la pensée de Hugues qu'en la transposant dans le style abstrait de Gilles. De toutes façons il ressort que la bulle *Unam Sanctam* utilise ici le *De Sacramentis* en ayant sous les yeux le *De ecclesiastica potestate*.

(1) AINSI H. HEMMER, art. *Boniface VIII*, dans *Dict. th. cath.*, fasc. 12, col. 1000, qui traduit : « Le paiement, la bénédiction et la sanctification des dîmes... »

(2) M. Hemmer (*loc. cit.*) continue : «... la collation du pouvoir et la pratique même du gouvernement (?) le font voir clairement à nos yeux. »

Ainsi en est-il dans les phrases qui suivent. Là où le Victorin disait clairement : *Spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet ut sit*, la bulle se contente de cette expression plus vague : *Instituere habet*. On a supposé que, si le document pontifical s'abstient de reprendre à son compte le *ut sit* de Hugues, c'était « peut-être... pour ne pas effaroucher et blesser au vif par insistance la susceptibilité de Philippe le Bel » (1). Préoccupation fort peu vraisemblable dans un texte par ailleurs si abrupt et qui s'adressait, non pas spécialement à la France, mais à toute la chrétienté. Il est autrement naturel d'admettre que la bulle se tient, ici encore, près de son modèle, lequel, tout en professant que la royauté doit son origine au sacerdoce, n'estime pas compromettre cette conception en résumant la doctrine de Hugues sous cette forme elliptique : *quod spiritualis potestas instituere habet terrenam* (2). Titre succinct que le contenu du chapitre et celui de bien d'autres à la suite se charge d'explicitier à souhait. Parce que privé de ce contexte, le texte laconique de la bulle a fini par devenir obscur et des théologiens ont cru lui rendre suffisante justice en interprétant *instituere*, au mépris du sens original, dans le sens du pouvoir directif (3). Le document pontifical est ici tributaire de Gilles au point d'en être la victime.

Or, dans ces pouvoirs politiques de l'Église, après Gilles et dans les mêmes termes, la bulle se plaît à voir vérifié l'oracle de Jérémie, I, 10. Exégèse qui n'a rien de spécial, puisqu'on la rencontre chez Innocent III (4). La seule particularité à retenir, c'est que Gilles rapporte le texte prophétique *in extenso*, tandis que la bulle n'en cite que le commencement qu'elle fait suivre d'un *et cetera*. Fait où l'on a cru saisir la même nuance de réserve que, tout à l'heure, dans la manière d'abrégier la formule de Hugues de Saint-Victor (5). Comme si la parole biblique n'était pas suffisamment connue ! On sait d'ailleurs qu'en des circonstances non

(1) E. VACANDARD, *Études de critique et d'histoire religieuse*, 2^e série, Paris, 1910, p. 272.

(2) Rubrique du ch. III, p. 12.

(3) Voir FUNK, *Zur Bulle Unam Sanctam*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, t. I, p. 484-489, et VACANDARD, p. 268-273.

(4) INNOC. III, *Ep. ad Alex. imp.* — *P. L.*, t. CCXVI, col. 1184 et *Corpus Iuris*, I, 33, 6; FRIEDBERG, col. 198. Cf. BERNARD, *De consid.*, II, 6, 9. — *P. L.*, t. CLXXXII; col. 747.

(5) VACANDARD, *ibid.*, p. 272.

moins graves Boniface VIII n'hésitait pas à se l'appliquer au complet. Mieux vaut croire que l'auteur de la bulle a eu tout simplement souci d'être court. En tout cas, il reste que cette citation banale est amenée par une clause d'introduction qui se retrouve littéralement dans Gilles. Nouvelle confirmation, et d'autant plus probante qu'il s'agit d'un détail plus insignifiant, à l'appui de l'hypothèse de l'emprunt.

De ces prémisses se déduit logiquement le rapport des deux pouvoirs en cas de forfaiture. Tout entier à sa spéculation sur l'excellence du pouvoir spirituel, Hugues se contentait de conclure à son inviolabilité : en cas de faute, il ne relève que de Dieu. Conformément à son but général, la bulle marque ici tout d'abord la sujétion du pouvoir civil : l'autorité ecclésiastique est juge de ses manquements et n'est elle-même jugée par personne. Or cette même glose se lit également dans Gilles. Les ressemblances déjà relevées dans les passages voisins permettraient de conclure par analogie que son texte est l'original. Ce qui le rend incontestable, c'est qu'ici la bulle corrige discrètement son modèle. Gilles, uniquement attentif à souligner le contraste avec l'autorité séculière, semble remettre au jugement divin tous les détenteurs de l'autorité ecclésiastique sans exception : *Si deviat potestas spiritualis, et potissime potestas Summi Pontificis, a solo Deo poterit iudicari*. Formule matériellement inexacte, malgré la légère restriction du *potissime*. L'auteur de la bulle s'en est aperçu et a pris soin de rectifier : le pouvoir civil relève du pouvoir spirituel ; les membres inférieurs de la hiérarchie ecclésiastique relèvent de leurs supérieurs ; l'autorité suprême seule ne relève plus de l'homme, mais de Dieu. Ce qui donne, en même temps qu'une doctrine irréprochable, une belle gradation à trois paliers, tout à fait d'accord avec le principe hiérarchique emprunté plus haut à la métaphysique du Ps. Denys.

Si l'auteur du *De ecclesiastica potestate* avait eu sous les yeux une exposition aussi bien équilibrée, on ne concevrait pas d'où aurait pu lui venir la mauvaise inspiration d'en rompre l'harmonie. Précisément parce qu'elle est inadéquate, sa version doit être la première. Tout en s'en inspirant, le rédacteur du document pontifical a eu le scrupule d'éviter ses défauts et le souci de faire mieux.

C'est ainsi que les observations convergentes de la critique

interne, en montrant combien est intime le rapport de nos deux textes, jettent une lumière décisive sur le sens de leur mutuelle dépendance. Tout contribue à prouver que le traité de Gilles a servi de base à cette partie de la bulle *Unam Sanctam* (1).

III

Divers indices relevant de la critique externe permettent d'aboutir au même résultat par un chemin non moins sûr.

Si la bulle était antérieure au *De ecclesiastica potestate*, ne serait-il pas étonnant qu'elle n'y fût point citée, alors qu'elle allait si bien à la thèse de l'auteur? On a fait valoir par ailleurs que le traité de Gilles est certainement exploité dans le *De regimine christiano* de son confrère et disciple Jacques de Viterbe, qui fut promu évêque de Bénévent le 3 septembre 1302, soit deux mois et demi avant la promulgation de la bulle *Unam Sanctam* (18 novembre). Cependant, dans sa dédicace à Boniface VIII, Jacques ne fait pas mention de son titre épiscopal et se donne encore comme simple théologien. Preuve que son traité fut écrit avant la rédaction de la bulle : donc, *a fortiori*, celui de Gilles dont il se sert (2).

Cette observation générale, d'une incontestable sagacité, devient une certitude si l'on prend garde à un détail du même ouvrage qui ne semble pas encore avoir été aperçu. Après avoir établi par la philosophie la prééminence du spirituel, l'auteur veut apporter quelques raisons subsidiaires, qu'il énonce dans les termes suivants :

Quod autem spiritualis potestas sit dignior et superior arguunt QUIDAM : primo ex decimarum datione..., secundo ex sanctificatione et benedictione...; tertio ex gubernatione rerum (3).

On reconnaît le thème créé par Gilles de Rome. Sans doute la quadruple division de celui-ci est réduite à trois membres par la

(1) Inutile de discuter l'hypothèse de la priorité du document pontifical, qui eut jadis quelques partisans. « Ce manifeste en faveur de l'autorité pontificale n'est pour ainsi dire qu'un commentaire de la Bulle *Unam sanctam*. » F. LAJARD, art. *Gilles de Rome*, dans *Hist. littéraire de la France*, t. XXX, p. 544. Cf. Ad. FRANCK, *Réformateurs et publicistes de l'Europe*, t. I, p. 102.

(2) Voir R. SCHOLZ, *op. cit.*, p. 132.

(3) *De regimine christiano*, II, 7. Bibliothèque nationale, ms. latin n° 4229, fol. 89 v°.

suppression du troisième : *ex ipsius potestatis acceptione*. Mais tous les autres coïncident et les preuves sommaires que l'auteur en donne ne font que résumer l'argumentation plus copieuse du *De ecclesiastica potestate*. Ce passage, au surplus, entre dans une série d'autres où Jacques fait notoirement allusion aux vues les plus caractéristiques de son maître. Il ne saurait y avoir d'incertitude là-dessus.

Or — et c'est ici le point qui intéresse la question présente — cette citation manifeste est donnée sans autre référence qu'un vague « *Quidam* ». C'est la manière bien connue de l'école, qui n'aime pas citer les noms propres, surtout des auteurs contemporains. Si l'on se rappelle cependant que cette même argumentation est passée dans la bulle *Unam Sanctam*, on ne s'expliquerait pas qu'un document émané de la suprême autorité ecclésiastique, et qui allait entrer au *Corpus Iuris*, fût l'objet d'une désignation qui serait irrespectueuse à force d'être indéterminée. Il faut donc conclure que Jacques de Viterbe a connu ce texte, pour lui si intéressant, à une époque où il n'était pas encore consacré par la bulle pontificale.

Nouvelle preuve que celle-ci est postérieure à l'œuvre de Gilles et que, par conséquent, la dépendance est de son côté.

IV

Faut-il aller jusqu'à dire que Gilles de Rome est l'auteur de la bulle ? A la suite de Ch. Jourdain, les auteurs cités plus haut l'ont admis sous forme de conjecture plus ou moins appuyée, et cette affirmation est en voie de trouver place un peu partout, jusque dans les encyclopédies courantes, comme l'expression d'une vérité moralement acquise (1). Cependant aucune preuve n'autorise cette attribution.

(1) On la trouve dans E. FRIDBERG, *Zeitschrift für Kirchenrecht*, t. VIII, 1869, p. 81-82 et *Die mittelalterlichen Lehren über das Verhältniss von Staat und Kirche*, t. I, p. 17-18 (qui se réfère à MOEHLER, *Kirchengeschichte*, t. II, p. 494) ; S. RIEZLER, *Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Baiers*, p. 140, note 3 ; J. BERCHTOLD, *Die Bulle Unam Sanctam*, p. 124, note 1 ; B. JUNGMANN, *Dissertationes selectae*, t. VI, p. 51.

Cf. BENRATH, art. *Ægidius von Rom*, dans *Realencyclopädie*, t. I, p. 202 ; SCHREIBEN, art. *Colonna*, dans *Kirchenlexicon*, t. III, col. 668 ; DUBRAY, art. *Colonna*, dans *The catholic Encyclopedia*, t. IV, p. 127.

Très loyalement Ch. Jourdain écrivait : « Ne pouvons-nous pas supposer qu'ils [ces deux manifestes] sont sortis de la même main ?... Nous livrons à nos lecteurs cette conjecture, que nous ne serions pas en mesure de démontrer directement, mais qui nous paraît s'accorder assez bien avec l'ensemble des faits jusqu'ici connus. » Ces faits sont les suivants : la présence de Gilles au concile romain de novembre 1302 d'où est sortie la bulle, ses tendances théologiques favorables aux prérogatives les plus absolues du Saint-Siège, son autorité dans les écoles de son temps. « Partisan courageux de Boniface VIII, pour citer encore une fois Ch. Jourdain — le seul auteur, à ma connaissance, qui esquisse un essai de démonstration — théologien illustre, homme d'expérience autant que de savoir, n'était-il pas au nombre de ceux sur qui la papauté devait se reposer le plus naturellement du soin de défendre sa suprématie ? » En admettant que tout cela soit vrai, la papauté comptait sans nul doute bien d'autres serviteurs aussi aptes que l'évêque de Bourges à élaborer la formule de ses droits et plus qualifiés pour cette tâche par leur position officielle à la curie. Qui voudrait, au demeurant, établir même une ombre de conclusion sur le débile fondement de simples possibilités ? Le plaisir savoureux de reporter sur un prélat français, quant à l'épiscopat, la paternité du document pontifical qui a le plus choqué la vieille France ne justifie pas cette entorse aux règles de la méthode historique.

Que dire alors de la dépendance indéniablement constatée entre la bulle et le traité de Gilles ? Elle s'explique très bien en admettant que le document pontifical a connu et utilisé le *De ecclesiastica potestate*, sans que ces deux textes procèdent nécessairement de la même main. Conjecture pour conjecture, n'est-il pas aussi naturel de supposer que le rédacteur de la bulle ait voulu se servir d'un ouvrage alors célèbre et su en adapter ce qui allait à ses fins ? L'analyse de son œuvre nous a révélé un travail assez subtil d'additions et de corrections sur le texte qu'il avait sous les yeux. Tous faits qui exigent l'intervention d'un auteur différent du maître, assez docile pour choisir un modèle et le suivre, mais aussi assez indépendant pour le remanier.

Pourquoi ce rédacteur ne serait-il pas Boniface VIII lui-même ? Rien ne commande sans doute, mais rien n'empêche non plus de lui imputer la rédaction personnelle des pièces émanées de sa

chancellerie. Il est vrai que la bulle *Unam Sanctam* ne porte pas en tête le nom du pape : circonstance exploitée jadis par les adversaires de son authenticité. Mais, sans parler du *Corpus Iuris*, les régestes conservés aux archives du Vatican la portent à sa date parmi ses actes. Rien ne permet de ravir à Boniface VIII le document qui a immortalisé son nom.

Un témoignage postérieur de quelque vingt ans semble même inviter, sinon obliger, à l'inscrire parmi ses œuvres propres au sens le plus strict. « [Decretalis]... *quam propria manu dictavit [papa Bonifacius VIII]* », écrivait un publiciste contemporain de Jean XXII, Gilles le Spirituel (1), et d'éminents spécialistes ont cru devoir prendre à la lettre ce renseignement (2).

Mais ce témoin n'est-il pas déjà bien tardif pour faire foi sur un fait aussi précis? Dès lors que le pape endosse la responsabilité d'un texte, il est d'usage — et de règle — de le tenir, au moins *modo oratorio*, pour un fruit de son cerveau et un produit de sa plume. Il n'est pas sûr que l'attestation de Gilles le Spirituel dépasse en portée ces conventions du style ecclésiastique. Non pas que Boniface ne puisse être l'auteur de sa propre bulle ; mais il faudrait, pour imposer cette conclusion, des arguments péremptoires qui font défaut. L'hypothèse reste toujours possible d'un scribe anonyme qui aurait écrit le document que le pontife devait publier. Et il faut avouer que les finesses que nous avons surprises dans ses procédés rédactionnels rendent cette hypothèse assez vraisemblable.

Rien ne prouve, en tout cas, et tout exclut que ce *minutante* ait été Gilles de Rome en personne. Il faut renoncer désormais à lui attribuer l'honneur, si c'en est un, d'avoir mis sur pied le texte de la bulle *Unam Sanctam*. C'est assez pour sa gloire de savoir que quelques pages de son livre l'ont certainement inspiré, et ce doit être assez pour notre curiosité d'historiens.

Jean RIVIÈRE.

(1) AEGID. SPIRIT., *Libellus contra infideles et inobedientes*, édité dans R. SCHOLZ, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwig des Bayern*, t. II, Rome, 1914, p. 109.

(2) R. SCHOLZ, *Die Publizistik*, p. 127 ; après H. FINKE, *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, p. 147, note 2 et H. GRAUERT, *Historisches Jahrbuch für die Görresgesellschaft*, t. XIII, p. 609.

CHRONIQUE DE THÉOLOGIE POSITIVE

Où en est le problème de la Rédemption.

Il n'est sans doute pas, au point de vue théologique, de dogme plus central que celui de la Rédemption. Le théologien catholique ne le peut aborder qu'en fonction de données nombreuses et diverses, qui tiennent à l'ensemble de ses conceptions, et l'explication qu'on en donne est appelée à réagir sur tout le reste du système chrétien.

On pourrait presque dire qu'il remplit le même rôle en dehors du catholicisme. La Rédemption, qui fut autrefois le champ clos des Églises et des sectes, semble être aujourd'hui le point où se croisent de préférence et parfois se choquent, avec les affirmations doctrinales, les méthodes d'investigation religieuse, comme si les écoles y voyaient un terrain choisi pour affirmer ou vérifier leurs postulats respectifs. En Angleterre surtout, la production se fait tous les jours plus abondante sur ce sujet. Littérature passablement complexe, dont le dépouillement a le double fruit d'orienter l'historien sur les courants qui agitent la pensée contemporaine autour de ce dogme capital et de dicter en conséquence ses devoirs au théologien soucieux de rester en contact avec les problèmes du jour.

I

Toujours vitale pour l'histoire et la philosophie religieuses, la question de l'origine de nos croyances est devenue d'une particulière acuité depuis que la critique a émis la prétention et caressé l'espérance de trouver en dehors du Christ les sources authentiques du christianisme. On croit aujourd'hui volontiers les découvrir dans ces religions de mystères où la piété de certains cercles païens cherchait alors un suprême refuge. De là serait venue l'impulsion créatrice qui devait transformer, dès la première génération chrétienne, les pauvres données de l'Évangile primitif. C'est le système dont M. Loisy vient de se faire l'interprète (1).

.Or, dans cette transformation, l'idée de Rédemption aurait joué un rôle prépondérant. Jésus, en effet, n'avait pas prêché autre chose, con-

(1) Alfred Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, Nourry, 1919. In-8° de 368 p.

formément à l'espérance traditionnelle de sa race, que la venue imminente du royaume, où lui-même allait accueillir à titre de Messie, dans un état d'idéale béatitude, les Israélites dociles à son appel. Sa mort, qu'il n'avait sans doute pas prévue, fut compensée, chez ses disciples restés fidèles, par la foi en sa résurrection et l'attente de son retour glorieux. Mais, sous l'une et l'autre forme, on ne dépassait pas l'horizon national du judaïsme. Dans saint Paul, au contraire, l'Évangile est devenu une religion nouvelle, ouverte à tous sans distinction, et Jésus un être céleste descendu parmi les hommes pour effacer leurs péchés par sa mort et les associer à sa vie par sa résurrection. Le messianisme judaïque s'est transformé en une économie de rédemption et de salut dont la mort du Christ est le centre.

La raison de cette métamorphose est dans l'influence des mystères païens. Tandis que les vieilles religions nationales ne s'adressaient qu'aux membres de la cité et comprenaient surtout le service divin comme un agent du bien-être collectif, des cultes nouveaux surgissaient un peu partout qui visaient l'âme individuelle et ses besoins spirituels. Divers par leur origine et leurs modalités, les « mystères » de Dionysos, de Cybèle, d'Osiris ou de Mithra avaient ceci de commun qu'ils promettaient à leurs adeptes une garantie de vie bienheureuse, moyennant une assimilation mystique à la personnalité d'un dieu mort et ressuscité. Cette recherche anxieuse du salut créait l'ambiance favorable qui devait faire de Jésus un Dieu sauveur et transposer l'Évangile en un système de rédemption. Parce qu'il était plus que personne conscient des aspirations païennes, Paul sut leur adapter la prédication apostolique et, par là, imprimer au christianisme le caractère qui lui permit de conquérir le monde méditerranéen.

Sous cette esquisse on peut reconnaître une application de cette loi d'évolution si chère à l'histoire moderne. L'auteur, au demeurant, a l'art de lui conserver son maximum de souplesse. C'est ainsi qu'il s'élève à plusieurs reprises contre l'idée d'un emprunt mécanique fait au paganisme. Tout se ramène pour lui à une influence diffuse, qui aurait pénétré l'atmosphère générale et constitué le milieu d'où, pour une âme croyante et apostolique comme celle de Paul, une interprétation nouvelle du message évangélique allait spontanément surgir (1). Il n'en est pas moins vrai que la croyance à la rédemption par la mort du Christ reste une création de l'esprit et du cœur de l'Apôtre et que,

(1) « Cette foi qu'il s'était faite *sans s'en apercevoir*, il l'a défendue ensuite par les moyens dialectiques auxquels son éducation l'avait accoutumé » (p. 253-254). Cf. p. 335 : « Encore est-il que ces progrès s'accomplissent spontanément et sans effort de réflexion, par une sorte de suggestion naturelle, on pourrait dire par la fermentation de la foi. »

par son canal, c'est l'inspiration religieuse des mystères qui venait modifier l'Évangile de Jésus.

Pareille construction est évidemment inacceptable pour des croyants ; mais il s'en faut qu'elle puisse se prévaloir d'une base strictement historique. Du moment qu'on n'ose plus arguer d'un plagiat conscient, c'est dire qu'on abandonne la preuve documentaire, la seule qui serait décisive, et que le système n'a pas d'autre point d'appui que ces indices fugitifs où s'exerce le jeu subtil de la critique interne. Aucune méthode n'est plus exposée à l'invasion de l'arbitraire ; son application présente comporte une somme d'invéraisemblances qui suffit à la ruiner.

On y retrouve d'abord le postulat point encore démontré d'un Évangile purement eschatologique, auquel s'ajoute le paradoxe criant d'un Paul révolutionnaire et néanmoins accueilli sans opposition par la première chrétienté. Il est certain que le judaïsme était étroitement nationaliste et que, pour beaucoup de ses enfants, le messianisme n'incarnait que des espérances terrestres. Le problème des origines est d'expliquer comment a pu sortir de ce milieu le christianisme universel et spirituel que nous connaissons. En l'attribuant à une personnalité supérieure comme celle de Jésus, la tradition fait au moins preuve de logique. C'est, au contraire, un défi à l'histoire que de prétendre en faire honneur à saint Paul, qui ne voulut être qu'un disciple et n'eut jamais de crédit qu'en cette qualité. Pour pallier le défaut trop visible de l'évolution qu'il imagine, M. Loisy en appelle volontiers à la toute-puissance de la foi. Mais encore faudrait-il que cette foi ait un initiateur et un soutien. L'histoire et le sens chrétien n'en connaissent pas d'autre que la personne de Jésus-Christ. Au nom de quel principe voudrait-on interdire à sa conscience religieuse les initiatives qu'on reconnaît si libéralement à celle de Paul ?

D'autant que le judaïsme, où se forma et mûrit sa pensée, est loin d'être aussi pauvre qu'on se plaît à le dire pour les besoins du contraste. Pour ne parler que de rédemption, on oublie trop que des germes étaient là qui ne demandaient qu'à se développer le moment venu. La Loi, réchauffée par la parole ardente des Prophètes et des Psalmistes, entretenait dans les meilleures âmes le sentiment du péché. Avec les bénédictions temporelles, on attendait du Messie qu'il vint briser ces puissances du mal et établir son règne sur un peuple nouveau. Une prophétie au moins laissait entrevoir le serviteur de Dieu qui serait frappé pour les péchés de ses frères et leur obtiendrait le salut au prix de son sacrifice. Du simple point de vue historique, rien ne s'oppose à ce que ces éléments épars aient pris corps dans l'âme de Jésus et, quand il est avéré que son idéal messianique se rattache par

tant de traits au ministère du serviteur de Jahvé dans Isaïe, comment ne pas s'étonner que l'idée d'une mort expiatoire lui fût restée étrangère ? Il y a donc tout ce qu'il faut dans le judaïsme pour que la genèse d'une économie rédemptrice, au jour où se réaliseraient ses espérances, apparaisse à un juge sans parti-pris, non seulement comme possible, mais conforme à toutes les probabilités.

Faute de s'engager dans cette voie traditionnelle, on aboutit aux pires impasses. Il faut accorder au paganisme ce qu'on refuse au judaïsme et à l'Évangile. Les « mystères » arrivent à point nommé pour cela ; et l'on s'en empare avec ardeur, sans prendre garde qu'aucun terrain n'est moins bien connu, ni, par conséquent, plus favorable aux conclusions précipitées. Dans l'intérêt de la cause, on leur impute une extension et une puissance dont la preuve resterait à fournir. On admet que saint Paul a dû entrer en contact avec ce mouvement religieux, qu'il a pu s'en montrer préoccupé, qu'il en a ressenti une impression d'autant plus profonde qu'elle se produisait à son insu, qu'il a ouvert largement son âme à leur influence : tout cela malgré l'exclusivisme séculaire des Juifs, malgré l'horreur avérée du christianisme naissant pour les cultes païens. Que diraient nos critiques d'une hypothèse théologique qui réunirait contre elle d'aussi nombreuses et aussi fortes présomptions, sinon qu'elle se met en dehors de toutes les conditions scientifiques pour sauver un certain *a priori* ?

On passerait plus facilement sur ces difficultés extrinsèques si la parenté des doctrines s'affirmait indiscutable. Elles présentent, au contraire, d'énormes différences.

Dans la partie analytique de son ouvrage, M. Loisy est bien obligé de convenir que les mystères sont loin de se ressembler. Ce qui ne l'empêche pas de créer ensuite entre eux, par manière de synthèse, une véritable unité d'esprit. Le mystère s'anime sous sa plume et devient une sorte d'entité, de personnalité morale à la vie propre et aux traits bien définis. Réalisme tout verbal qui ne saurait en imposer à l'histoire : une méthode stricte demanderait que chacun des mystères soit étudié à part. Même à les prendre dans leur ensemble, ils offrent avec le christianisme des contrastes irréductibles. Sans parler du polythéisme qui demeure à leur base et de l'incertitude qui plane, en conséquence, sur leurs conceptions du salut et de l'immortalité bienheureuse, la pureté qu'ils proposent ne dépasse pas l'ordre rituel et leurs mythiques héros, dans leur vie comme dans leur mort, sont dépourvus de valeur morale et de prestige personnel. Au contraire, le christianisme fait consister la rédemption dans l'affranchissement du péché et la régénération spirituelle ; son rédempteur est un personnage historique, dont la vie est un modèle de sainteté et la mort un sacri-

fi ce exemplaire. Il ne s'agit plus d'une vague purification exprimée en rites symboliques, mais d'une véritable expiation inaugurée par l'héroïsme du sauveur et prolongée par la pénitence de ses disciples. Les rapprochements les plus ingénieux ne peuvent faire que ceci ait pu normalement sortir de cela. A mesure précisément qu'on le compare aux mystères, le christianisme apparaît comme une création religieuse et morale sans précédent. S'il a été accueilli comme la doctrine du salut, c'est que les âmes y reconnurent ce signe incomparable qu'est la révélation du Fils de Dieu.

Ce n'est pas à dire que le paganisme n'ait pu, dans une certaine mesure, lui préparer les voies. Les meilleures âmes y eurent souvent des aspirations supérieures à la qualité de leurs croyances. En particulier, le besoin de purification et de salut n'a rien qui dépasse les forces d'une conscience droite. Tout ce qui l'exprime et le réalise, même d'une manière imparfaite, ne peut être qu'un acheminement à la religion de la rédemption et de la sainteté. Il n'y a pas d'inconvénient à constater que le culte des mystères put être un de ces moyens, à condition de se rendre compte qu'il ne fut pas davantage. Dans ce sens, ce chapitre nouveau d'histoire religieuse est de ceux qui offrent, pour éclairer les origines chrétiennes, le plus d'intérêt et de profit.

Sans poursuivre d'aussi vastes synthèses, mais sans autant s'écarter du terrain positif, M. Jules Toutain a cru lui aussi saisir dans l'antiquité, sur un point précis, une anticipation ou une amorce de la rédemption chrétienne (1). Il s'agit des victimes qui se jetaient ou qu'on jetait à la mer, en divers endroits, pour détourner la colère des dieux ou obtenir leurs bénédictions sur le pays. Le fait est signalé par les historiens anciens, comme un rite régulier ou même annuel, à Leucade, à Curium en Chypre, à Marseille, à Terracine. Mais tous les efforts de l'auteur ne parviennent pas à établir une assimilation avec la légende d'Ino qui se précipite dans les flots pour échapper à la colère de son mari Athamas, ou de Britomartis qui fait de même pour préserver sa virginité contre les entreprises de Minos ; plus différent encore est le cas du roi Saron qui se noya en chassant une biche. L'accident de ces personnages, même s'il aboutit à les diviniser, n'a rien de commun avec l'offrande constatée de victimes humaines.

(1) Jules TOUTAIN, *L'idée religieuse de la Rédemption et l'un de ses principaux rites dans l'antiquité grecque et romaine*. Mémoire paru en tête de l'*Annuaire 1916-1917* publié par l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, p. 1-18.

Or ce rite était regardé comme une ἀπολύτρωσις. A la victime on disait, d'après un vieux texte conservé par Photius et Suidas : « Sois notre περιψυχμα, c'est-à-dire notre salut et notre rédemption ». On attribuait à sa mort un effet bienfaisant *pro salute reipublicæ et principum et civium salubritate*. D'où M. Toutain s'estime autorisé à voir là un sacrifice « au sens moderne du mot » et conclut en affirmant « qu'une des idées les plus hautes et les plus généreuses du christianisme n'a pas été complètement étrangère à l'antiquité classique ». Ce qui est peut-être aller bien vite en besogne, quand on est obligé de reconnaître que tout cela repose sur le fait d'un « être humain qui se précipitait ou que l'on précipitait du haut d'un rocher ». Il s'agit, dans le premier cas, d'une manifestation de fanatisme individuel, dans le second d'une mesure de préservation sociale, l'une et l'autre inspirées par cette vieille croyance mythologique qu'il faut assurer une proie aux dieux des morts pour qu'ils ne viennent pas tourmenter les vivants. Si l'on peut parler ici de sacrifice, on voit combien nous sommes loin du sacrifice de la croix.

Les positions traditionnelles se montrent donc capables de résister à l'assaut mené contre elles par la science comparée des religions. Mais cet effort intense de la critique contemporaine avertit le théologien du terrain sur lequel il doit se placer pour défendre efficacement le caractère révélé du dogme de la Rédemption.

II

On sait d'ailleurs que tous ceux qui se rattachent à la révélation chrétienne sont loin d'en donner la même interprétation. Abstraction faite de bien des nuances individuelles, deux groupes de croyants sont en présence : les uns admettent que l'œuvre rédemptrice du Christ a un sens en soi et une valeur objective devant Dieu, indépendamment du profit que nous pouvons en retirer ; les autres la réduisent à son action psychologique sur nous. L'Église catholique se tient fermement sur la première position, tandis que le protestantisme moderne se complait de plus en plus dans la seconde. C'est, sur le point particulier de la Rédemption, le même conflit fondamental qui oppose partout dogmatisme et subjectivisme chez tous ceux qui veulent retenir un reste de foi.

Il se produit évidemment tout d'abord sur le terrain de la philosophie religieuse ; mais il devait aussi déborder sur celui de l'histoire. Car l'orthodoxie est un système d'autorité qui se réclame avant tout de l'Écriture et des Pères. Le meilleur moyen de l'abattre est de lui enlever cet appui. Les adversaires le sentent bien et, la vogue des étu-

des historiques aidant, c'est là que se porte, depuis le dernier siècle, leur principal effort. Après tant d'autres, M. Hastings Rashdall vient à son tour d'aborder cette tâche, non sans une remarquable originalité (1).

Jusqu'ici le lieu commun de l'école libérale consistait à dresser la pensée authentique de Jésus contre les surcharges qui l'ont défigurée dans la suite. C'était reconnaître implicitement que l'Église pouvait à bon droit se réclamer de saint Paul et de la tradition patristique. Aussi bien le fait ne semble-t-il pas évident au point de défier toute négation? On rachetait d'ailleurs cet aveu en imputant à son éducation rabbinique l'introduction faite par saint Paul dans le pur Évangile des catégories de sacrifice et d'expiation. Quant aux Pères, la valeur de leur témoignage est amortie par la diversité contradictoire de leurs conceptions, dont l'esprit du temps et souvent même l'influence du paganisme seraient responsables.

Toutes ces affirmations agressives du libéralisme se retrouvent chez M. Rashdall. Bien entendu, il ne manque pas de mettre la théologie formaliste de saint Paul en contraste avec l'inspiration hautement religieuse du Christ. Il accepte, il reprend et renforce le système de Harnack, qui voit une opposition à peu près complète entre les deux Églises d'Orient et d'Occident. Jusqu'à saint Anselme, il ne découvre guère d'autre théologie ferme que la « monstrueuse théorie » de la rançon payée à Satan (2). Aussi n'est-il pas douteux pour lui que la doctrine orthodoxe ne soit inconsistante au regard de l'histoire.

Ce qui est plus savoureux, c'est de retrouver dans le passé chrétien la tradition libérale elle-même. M. Rashdall n'hésite pas devant ce paradoxe. De la lettre de saint Paul il en appelle à son esprit de piété personnelle et de vie religieuse, qu'il se plaît à suivre depuis les Pères apostoliques jusqu'aux grands Alexandrins. « Aucun des premiers écrivains chrétiens n'est, à son sens, plus rempli de l'esprit du Christ que Clément » (p. 232-233), si ce n'est son brillant disciple Origène, encore que le penseur moderne se retrouve d'abord moins à son aise avec celui-ci qu'avec celui-là (p. 255-256). Mais, sous son dogmatisme de surface, l'auteur n'a pas de peine à démêler l'idéal philosophico-religieux qui lui est cher. En regard, la théologie latine lui produit l'effet

(1) Hastings RASHDALL, *The idea of the Atonement in christian theology*, Londres, Macmillan, 1919. In 8° de xix-502 p. Prix : 16 shillings.

(2) L'auteur consacre une note spéciale (p. 364-365) à affirmer qu'il ne sait pas voir de distinction entre la théorie de la rançon et la théorie de l'abus de pouvoir. Preuve des simplifications tendancieuses auxquelles le désir de prendre en faute la tradition conduit les meilleurs historiens, à l'encontre des faits les plus évidents.

d'une catacombe obscure, jusqu'au moment où Abélard y vint faire briller la lumière. La Réforme ne l'aperçut pas tout d'abord et préféra suivre les sombres doctrines de saint Augustin. Avec elle la conception juridique de la Rédemption atteint son apogée, en attendant que cet excès même en fit éclater l'insuffisance et que le libéralisme moderne retrouvât enfin, avec le véritable esprit chrétien, la tradition authentique du passé.

Pour aboutir à une reconstruction aussi personnelle de l'histoire, M. Rashdall doit recourir à une méthode non moins neuve. D'historique, avec lui, la critique devient psychologique. En d'autres termes, non content de lire les textes, il cherche à en mesurer l'importance relative dans la pensée de leurs auteurs et, naturellement, le critère qui préside à ces jugements de valeur est le subjectivisme de M. Rashdall lui-même. Tout ce qui est interprétation dogmatique ou formule traditionnelle est aussitôt regardé comme un élément secondaire, tandis que l'accent principal est mis sur les points où la vie religieuse s'affirme en énoncés personnels. Quelques exemples permettront de voir à l'œuvre ce système de dissociation et d'en apprécier les résultats.

Une première application en est faite à la doctrine de saint Paul. Étrangère à la pensée du Christ, qui n'a jamais prêché que l'amour paternel de Dieu ni posé au pardon du pécheur d'autre condition que son repentir, l'idée de la mort rédemptrice s'imposa aux premières générations chrétiennes pour lever devant leur foi débile le scandale de la croix. Cette apologétique trouva un aliment dans les prophéties messianiques. A l'aide de ces matériaux l'esprit de saint Paul élaborait sa théorie bien connue du sacrifice expiatoire. Mais cette construction intellectualiste doit être distinguée de sa religion profonde, où régnait le plus vif amour de Dieu et la plus absolue confiance en sa bonté. Par celle-ci l'Apôtre apparaît à M. Rashdall comme un témoin du pur Évangile, tandis que celle-là n'est qu'un système théologique sans intérêt. Voilà ce que l'auteur appelle « pénétrer au delà des formules et sympathiser avec les convictions morales et religieuses qui s'y expriment, de manière à y trouver — ou bien à y mettre par transposition — des idées susceptibles d'une signification présente et éternelle » (p. 83). Il serait plus simple de dire que le dernier mot du libéralisme consiste à choisir dans les Écritures uniquement ce qui peut aller à ses propres conceptions (1).

Le même traitement est appliqué à la tradition patristique. « Dans

(1) Des critiques sérieuses sont déjà venues à cet égard du côté de l'anglicanisme orthodoxe. Voir BURNBY, *The Old Testament conception of the Atonement*, Oxford, University Press, 1921.

aucun des Pères que nous avons examinés, à partir d'Irénée, écrit M. Rashdall, il n'y a complète absence des conceptions traditionnelles qui semblent au premier abord faire de la mort du Christ, en un sens tout à fait littéral, un châtement ou une expiation pour le péché. Mais lorsque des explications d'ordre philosophique et moral sont données en d'autres endroits, il est naturel et raisonnable d'éclairer les affirmations un peu crues que la tradition imposait à ces écrivains à la lumière des passages qui expriment évidemment leur pensée propre » (p. 300). Et voilà par quel détour le témoignage des Pères est déclaré contraire à l'orthodoxie traditionnelle et favorable au subjectivisme libéral.

M. Rashdall est d'ailleurs loin de leur appliquer à tous la même mesure. Les Latins ne lui reviennent pas, parce que tributaires de saint Paul (p. 334), tandis que ses sympathies vont tout entières aux Grecs. Or il doit bien reconnaître qu'on trouve, chez les uns comme chez les autres, les mêmes conceptions relatives aux droits du démon. La logique aussi bien que la justice dicteraient un semblable verdict; mais le cœur n'a-t-il pas « ses raisons que la raison ne connaît pas » ? Aussi la théorie de la rançon est-elle chez les Orientaux « à peine plus qu'une *excescence* » (p. 324) qu'excusent toutes sortes de circonstances, tandis que, chez les Occidentaux, elle s'étale avec un littéralisme qui lui inspire « horreur et dégoût » (p. 306) (1).

C'est dire combien l'équation personnelle tient de place dans les vues historiques de l'auteur. Son érudition est plus considérable que chez la moyenne des historiens protestants et ne peut manquer de faire impression; mais elle est toujours limitée, dominée et faussée par un dogmatisme *a priori*. Il est entendu que les défenseurs de la tradition catholique obéissent à des idées préconçues. M. Rashdall fournit à son tour la preuve que la foi libérale présente au suprême degré les mêmes caractères et qu'elle impose à ses fidèles le schématisme le moins compatible avec une perception exacte des faits et de leurs rapports objectifs.

Qui ne voit maintenant que ces transformations audacieuses de l'histoire sont une invitation pressante pour les théologiens catholiques à ne pas désertier un champ de bataille où les adeptes de l'Église libérale se croient victorieux sans combat? *Maior profecto quam antehac positivae theologiae ratio est habenda*, écrivait S. S. Pie X dans l'Encyclique *Pascendi*. La synthèse agressive de M. Rashdall atteste une

(1) Depuis, la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, n° de janvier 1922, a publié un article pseudépigraphe dont l'auteur prétend ramener à cette théorie de la rançon toute la théologie rédemptrice de saint Augustin.

fois de plus l'opportunité toute particulière de ce conseil en ce qui concerne le dogme de la Rédemption et montrera sans doute aux esprits éclairés ce qu'il reste à faire ou à refaire d'analyses patientes pour défendre la tradition catholique sur un point aussi menacé.

Tant s'en faut d'ailleurs que la partie soit perdue. Déjà le plaidoyer tendancieux de M. Rashdall laisse échapper bien des aveux qui suffiraient à nous rassurer. Il admet que la chrétienté primitive a cru à la mort expiatoire du Christ sur l'autorité des Écritures, que cette foi, développée par saint Paul en un véritable système, s'est transmise aux générations postérieures, qu'elle n'est jamais absente de la théologie grecque et qu'elle domine incontestablement la théologie latine. Quoiqu'il se plaise à étendre indûment la théorie de la rançon, il reconnaît que l'idée de substitution lui fut toujours associée (p. 325). En faut-il davantage pour établir la continuité substantielle de la tradition catholique ? Libre au subjectivisme libéral de dédaigner ces éléments doctrinaux : du moment qu'il ne peut les écarter de l'histoire, une théologie qui n'a pas les mêmes répugnances dogmatiques y peut trouver un légitime point d'appui.

Cette évidence s'impose de plus en plus à tous ceux qui font passer l'observation impartiale des faits avant leurs préjugés d'école. La littérature anglicane en fournit deux exemples frappants. Il y a quelques années, le petit volume de M. Mozley, que les diverses écoles d'Outre-Manche ont accueilli avec la plus grande faveur, témoignait d'une réaction manifeste dans le sens traditionnel contre les opinions reçues des historiens de gauche (1). La récente monographie de M. Grensted vient attester et renforcer le même mouvement (2).

Destiné à servir de manuel aux étudiants en un sujet particulièrement touffu, cet ouvrage a pour caractère de laisser le plus possible la parole aux textes. Pères et scolastiques, théologiens protestants anciens et modernes y sont largement reproduits. A travers cette anthologie de citations le lecteur peut entrer en contact avec la pensée des auteurs eux-mêmes. Or ce dossier impartialement constitué est favorable aux positions de l'orthodoxie.

L'auteur, en effet, n'est pas de ceux qui, au prix de dissections arbitraires, veulent éliminer la Rédemption de l'Écriture. S'il constate, non d'ailleurs sans quelque exagération, que « la théorie d'une tran-

(1) J.-K. MOZLEY, *The doctrine of the Atonement*. Londres, Duckworth, 1915. In-16 de vii-235 p. Prix : 2 shill. 6. « A brief, but thoughtful and independent treatment of the subject », écrit de lui M. Rashdall, p. xiii.

(2) L.-W. GRENSTED, *A short history of the doctrine of the Atonement*. Manchester, University Press, 1920. In-16 de ix-376 p.

saction avec le démon demeura la formule ordinaire et orthodoxe de la doctrine pendant près de mille ans », il ajoute « qu'on ne serait pas loin de la vérité en disant qu'elle ne représenta jamais la pensée réelle de ceux qui en usèrent » (p. 36). De quoi il fournit la preuve en analysant la doctrine des Pères, soit Grecs, soit Latins, sur l'expiation et le sacrifice : commune foi qui domine ce que la théologie de chaque Église présente de traits distinctifs. Aussi, bien qu'il tienne saint Anselme pour « le plus révolutionnaire des penseurs de son temps » (p. 120), ne laisse-t-il pas de reconnaître dans le passé les germes authentiques du système de la satisfaction. La foi catholique n'a pas besoin d'autre chose. Ces résultats ont pour nous d'autant plus de prix que l'auteur les établit en chercheur autodidacte, et sans avoir l'air de rien connaître des travaux français qui tendent depuis plus de quinze ans à accréditer les mêmes conclusions.

M. Grensted s'étend ensuite longuement sur la théologie protestante, surtout de langue anglaise, à laquelle il accorde le mérite d'avoir mis en relief le côté psychologique (*manward*) de la Rédemption. Une plus grande expérience de la bonne théologie catholique lui eût montré que cet aspect est loin d'y être oublié et que la synthèse qu'il souhaite est déjà largement ébauchée par elle. Quelle que soit, au demeurant, l'importance de cette interprétation théologique, l'essentiel est d'asseoir au préalable le dogme qui en est la base. La « petite histoire » de M. Grensted y contribue pour sa part.

Ces courants opposés de la littérature anglicane, s'ils montrent aux théologiens catholiques la tâche qui leur incombe pour maintenir la « perpétuité de la foi » en regard de la critique moderne, leur garantissent en même temps, chacun à sa façon, que leur position est solide et que les efforts déjà tentés dans ce sens ne furent pas sans résultat.

III

En dehors de toute préoccupation dogmatique, l'évolution de la théologie rédemptrice présente par elle-même un intérêt d'ordre général à l'historien curieux de systèmes. Peu de dogmes sans doute furent plus étudiés et reçurent, au cours des âges, des interprétations plus diverses. M. le professeur Franks s'est proposé de recueillir les principales et de les classer dans un tableau d'ensemble. Œuvre immense pour laquelle deux forts in-8° n'étaient évidemment pas de trop (1).

D'autant que l'auteur n'entend pas se limiter à un programme étroit.

(1) Robert S. FRANKS, *A history of the doctrine of the work of Christ*. Londres, Hodder et Stoughton, s. d. [1919]. Deux in-8° de XIV-449 et VIII-443 p.

Il s'est bien rendu compte que la Rédemption, parce qu'elle est comme le confluent de tous les dogmes chrétiens, est susceptible de combinaisons multiples, suivant les attaches doctrinales ou la tournure psychologique de chacun. Néanmoins il n'est pas douteux que, parmi cette variété, la tradition des Églises et l'esprit dominant des époques n'arrivent à produire une certaine unité. C'est à chercher et dégager ces synthèses que M. Franks a voulu principalement s'appliquer. Mais encore le caractère distinctif de celles-ci tient-il surtout à la différence des méthodes qui président à leur construction. L'auteur étend jusque-là sa curiosité, au risque évident de surcharger de quelques digressions l'exposé précis du dogme rédempteur.

Au cours de cette enquête, M. Franks ne semble dominé par aucune considération théologique. On saisit bien ses préférences doctrinales, quand il déclare, en tête de sa préface, que « la doctrine moderne, sous la forme la plus typique qu'elle a reçue de Schleiermacher et de Ritschl, n'est pas une conception arbitraire, mais le terme auquel tendait *by an immanent necessity* le cours tout entier du développement antérieur ». Cependant cette vue systématique ne gouverne pas le détail de ses analyses au point de leur imprimer un caractère tendancieux, et bien des lecteurs sans doute ne s'en fussent point aperçus sans les confidences de l'auteur. En réalité, M. Franks semble plutôt poursuivre son étude pour elle-même et sans se préoccuper outre-mesure de la faire aboutir à une conclusion. S'il en résulte une certaine insuffisance de cohésion entre les matériaux ainsi réunis, ce défaut est largement compensé par l'objectivité qui en est la suite ou la cause. Qualité d'autant plus appréciable qu'elle est plus rare en un sujet que l'« esprit de contention » a toujours particulièrement ravagé. Le théologien catholique trouvera dans cet ouvrage, avec une copieuse recension de la littérature moderne, très riche en Allemagne aussi bien qu'en Angleterre, une vue généralement exacte et bien documentée du *status quaestionis* relativement à l'ancienne tradition.

Il faut bien reconnaître cependant que l'intention prédominante de rechercher les synthèses n'est pas sans danger. Elle conduit parfois M. Franks à donner une importance excessive à l'élément formel des systématisations théologiques. On n'est pas peu surpris que, pour caractériser la Réforme (I, p. 441), il fasse valoir tout d'abord et retienne avec persévérance sa distinction, au demeurant bien secondaire, d'un triple office, prophétique, royal et sacerdotal, du Christ Rédempteur (1). C'est évidemment en vertu du même principe que

(1) Il est vrai que ce cadre commode fut, assure-t-il (II, p. 7), une *alleviation* à sa tâche d'historien. La raison n'est pas sans importance, ni l'aveu sans

l'auteur a un faible pour la « simplification de la théologie » (I, p. 399; II, p. 349), sans se demander si cette opération porte seulement sur des subtilités d'école ou si elle ne finit pas par entamer les éléments essentiels de la foi. Les constructions métaphysico-religieuses élevées autour de la Rédemption par Kant et Hegel, ou même par Schleiermacher et Ritschl, peuvent bien témoigner une grande puissance de création systématique; mais le Dr Dale (II, p. 422-423), et tous les croyants avec lui, n'ont-ils pas quelque raison de les tenir en médiocre estime, dès lors qu'il n'y subsiste plus à peu près rien du christianisme proprement dit ?

↳ Ce même amour du système conduit normalement à donner le pas aux expositions organisées sur les affirmations éparées, aux conceptions personnelles sur les énoncés traditionnels. M. Franks est loin d'avoir échappé à cette tendance, qui demeure une des tares les plus incurables de l'individualisme protestant et le fléau de l'histoire des dogmes. Voilà pourquoi il distingue (I, p. 52) deux plans différents et successifs dans Origène : sa pensée réfléchie contenue dans le *De principiis*, qui ne dépasse pas le moralisme de Clément, et ses attaches occasionnelles à la tradition dispersées dans ses commentaires de l'Écriture. En vertu du même préjugé, saint Cyrille d'Alexandrie lui paraît quantité négligeable, sous prétexte que sa doctrine est plutôt de caractère *homiletical* (*ibid.*, p. 87). Néanmoins ce défaut demeure beaucoup moins accentué chez M. Franks que chez la plupart des historiens. Bien que préoccupé de saisir les traits distinctifs de la synthèse grecque, il tient à réagir contre M. Harnack (*ibid.*, p. 97), en rappelant que la notion de sacrifice expiatoire y fut toujours associée aux spéculations suggérées par le pouvoir déifiant de l'Incarnation. On aime encore le voir insister sur la portée du symbole (I, p. 13) et, plus tard, des définitions ecclésiastiques. Il arrive à tant d'historiens de ne pas apercevoir qu'il y a sur la Rédemption une doctrine d'Église !

La synthèse catholique est exactement exposée par M. Franks, avec la divinité du Christ qui en est la base, le prolongement de son action rédemptrice par l'Église et les sacrements, la régénération spirituelle du chrétien qui la complète et la couronne. Mais l'auteur avoue ne la poursuivre que juste dans la mesure où elle est nécessaire pour comprendre la doctrine protestante (I, p. 8). C'est dire combien il est loin de la présenter avec l'ampleur qu'elle mériterait. Au protestantisme vont donc toutes ses préférences; mais il a soin de distinguer entre

candeur. Et c'est sans doute pourquoi le *threefold office* garde encore sa place dans l'appréciation des théologiens les plus modernes, comme Frank d'Erlangen (II, p. 325) ou Ritschl (*ibid.*, p. 334).

les réformateurs et les théologiens de la Réforme (I, p. 401). Ceux-là seuls reçoivent ses éloges — et encore doit-il reconnaître le caractère *unsystematic* de la pensée de Luther et le *fundamental irrationalism* de la justification par la foi (I, p. 353. Cf. p. 411). A cette *synthesis based on experience* (*ibid.*, p. 387) les théologiens postérieurs ont substitué un *scholasticism* pour lequel on peut tout juste plaider les circonstances atténuantes (II, p. 2) et qui devait succomber sous les critiques vigoureuses de Socin. Il était réservé à Schleiermacher (*ibid.*, p. 228) de retrouver les voies oubliées de l'expérience religieuse. Véritable « révolution en théologie » (*ibid.*, p. 254), dont l'auteur s'applique à suivre l'influence sur toute la pensée moderne, tant en Allemagne qu'en Angleterre, et à mesurer les répercussions sur les défenseurs mêmes de l'orthodoxie.

Évidemment M. Franks semble bien vouloir donner à ses lecteurs l'impression que cette conception subjectiviste, où toute la Rédemption s'achève en une psychologie de l'action du Christ sur nos âmes, est, à raison même de son *immanent character* (*ibid.*, p. 346), la seule théologie de l'avenir. Mais de cette histoire il ne tire pas d'autre conclusion formelle que celle du rayonnement progressif du mystère de la croix, bien exprimé par l'hymne de l'Église : *Pulget crucis mysterium*. Qui ne sait pourtant qu'une lumière indécise risque plutôt d'éblouir et d'égarer ? C'est à quoi doit fatalement aboutir, pour qui n'a d'autre guide que son jugement privé, ce défilé de systèmes contradictoires. Seule la tradition catholique bien comprise est assez large et sûre pour concentrer ces rayons divergents en un foyer lumineux, où se réunissent à la fois les principes éternels de la divine révélation et les développements légitimes qu'elle a inspirés dans la suite à l'intelligence des croyants.

Il appartient à la théologie spéculative d'établir cette synthèse catholique, trop mal connue d'ordinaire pour être équitablement appréciée ; mais la théologie positive peut lui préparer les voies en étudiant à la lumière de l'histoire la systématisation personnelle de ceux qui en furent les meilleurs interprètes ou les premiers précurseurs.

Parmi ceux-ci, une place de choix revient à saint Irénée. Car l'évêque de Lyon, pour s'opposer aux divagations de la Gnose, fut conduit à tracer les grandes lignes de la théologie catholique et la pensée centrale fut toujours, pour lui, l'Incarnation rédemptrice. D'une part, avec saint Jean, il se plaît à méditer sur cette vie surnaturelle, cette divinisation de notre être, dont le Logos éternel fut le principe et que le Logos incarné nous a rendue en venant participer à notre nature. En même temps, à la suite de saint Paul, il affirme le sacrifice du Christ

et la valeur réparatrice de son obéissance. Admirable restauration dont il cherche ensuite la raison d'être et qui lui paraît dominée par une loi de justice, que Dieu voulut observer jusqu'à l'égard du démon.

Cette théologie rédemptrice, tout à la fois puissante dans son inspiration et gauche dans son exposé, est bien esquissée dans la thèse présentée par M. Joseph Chainé à la Faculté catholique de Lyon (1). L'auteur s'applique à recueillir l'impression directe des textes et à serrer de près leur témoignage. Ce qui est la condition indispensable du travail historique. Mais, sans s'exagérer la superstition de la bibliographie, on peut regretter qu'il lui manque le contact méthodique avec la littérature du sujet, qui aurait pu lui fournir matière à une investigation plus approfondie et ouvrir à ses analyses de nouveaux horizons.

Quel que soit l'intérêt rétrospectif des premiers essais que nous offre l'époque patristique, il faut en arriver au moyen-âge pour trouver la théologie de la Rédemption dans la maturité de son développement. Après saint Anselme, qui demeure le maître en la matière, saint Thomas est à bon droit considéré comme le plus parfait représentant de la tradition catholique. Encore nous manque-t-il une étude complète et vraiment historique de sa doctrine sur ce point. Il s'en faut cependant que les autres théologiens autour de lui soient indignes d'attention. M. Franks étudie assez longuement (I, p. 227-262) Alexandre de Halès comme témoin de la théologie franciscaine primitive ; c'est à son illustre disciple saint Bonaventure que s'est attaché M. le Dr Romano Guardini (2).

L'originalité du Docteur séraphique est de dessiner une synthèse assez vaste pour recueillir les points de vue traditionnels les plus divers. Tandis que ses écrits didactiques développent principalement la doctrine de la satisfaction, dans ses œuvres plus personnelles il insiste avec abondance sur les exemples du Christ et la valeur pédagogique de l'amour qui les inspire, sur la puissance physique de régénération qu'il exerce dans les âmes par la grâce. Par le premier point il se rattache à saint Anselme ; par le second il continue Abélard et P. Lombard ; par le troisième il recueille la tradition mystique de saint Augustin et des Pères Grecs. L'auteur relève consciencieusement dans l'œuvre de saint Bonaventure tous les traits relatifs à cette triple con-

(1) JOSEPH CHAINÉ, *Le Christ Rédempteur d'après saint Irénée*. Le Puy, imprimerie Peyriller, 1919. In-8° de iv-110 p.

(2) DR ROMANO GUARDINI, *Die Lehre des heil. Bonaventura von der Erlösung*. Düsseldorf, Schwann, 1921. In-8° de xx-206 p.

ception et se préoccupe d'en noter les rapports avec la théologie antérieure.

Ces monographies montrent combien il serait utile que la théologie rédemptrice des grands penseurs catholiques fût l'objet de semblables études. Elle apparaîtrait autrement souple et variée qu'on ne le croit d'ordinaire. Sans être toutes également heureuses, ces synthèses dogmatiques ont sur tant d'œuvres modernes, qui semblent à trop d'historiens les seules dignes d'intérêt, l'avantage de ne pas sacrifier aux fantaisies du sens individuel les données traditionnelles de la foi.

IV

Il reste cependant que ces études positives, pour opportunes et nécessaires qu'elles soient, ne peuvent être, au mieux, qu'une préparation à la tâche essentielle de théologien. Pour quelques archéologues à qui peut suffire l'inventaire des opinions du passé, pour quelques dilettante qui se complaisent au défilé des systèmes, toute intelligence saine et complète éprouve le besoin de se mettre en présence du fait lui-même pour en extraire ce qu'il contient d'éternelle vérité. Après l'enquête historique, c'est l'œuvre proprement théologique qui commence.

L'activité de la théologie protestante n'est pas moins grande sur ce nouveau terrain et il n'en est peut-être pas sur lequel l'individualisme de la Réforme se manifeste par une aussi déconcertante variété. Fidèle au vieux rationalisme de Socin sur lequel le sentimentalisme de Schleiermacher est venu jeter un vernis de piété, une école de gauche, de jour en jour plus puissante, ne veut attribuer à la Rédemption qu'un sens tout psychologique et subjectif. Au terme de son exposé historique conçu en grande partie pour la démontrer, M. Hastings Rashdall se rattache nettement à cette tradition. Il la met sous le patronage d'Abélard, qui lui paraît avoir influencé toute la théologie moderne en ramenant le mystère de la Rédemption à la grande preuve d'amour que Dieu nous donne dans la vie et la mort de son Fils. « Après un tel gage de charité, écrivait Pierre Lombard, nous sommes excités et enflammés à aimer Dieu qui a fait pour nous de si grandes choses ; et par là nous sommes justifiés, c'est-à-dire délivrés de nos péchés et rendus justes. La mort du Christ nous justifie donc en tant que par elle la charité est implantée dans nos cœurs. » M. Rashdall déclare ne pas connaître une meilleure expression de sa pensée (p. 438), si ce n'est que les souffrances du Sauveur lui paraissent une

éclatante manifestation de la souffrance intime que Dieu éprouva toujours du chef de nos péchés (p. 450-454).

Sauf cette pointe imprévue de mysticisme, où l'auteur serait sans doute bien empêché de montrer autre chose qu'une métaphore, on voit que le libéralisme n'a pas fait beaucoup de progrès, puisque les formules d'un théologien du ^{xiii}^e siècle lui servent encore à définir l'essentiel de ses positions. Mais il apparaît non moins clairement que cette doctrine vide le dogme chrétien de tout le contenu transcendant que la foi chrétienne avait toujours cru y trouver. Contre ces négations l'orthodoxie se devait de réagir : elle n'y a pas manqué.

A cette psychologie elle oppose une dogmatique dont les points essentiels sont les suivants : gravité et malice objective du péché, besoin d'une rédemption, nécessité du Christ pour la réaliser, souveraine efficacité de sa Passion et de sa mort. Toutes ces thèses que la théologie catholique établit sur l'autorité de la révélation, la théologie protestante aime les appuyer sur l'expérience. L'ouvrage posthume de M. James Denney sur la « réconciliation » s'inspire de cette méthode (1). Il n'en serait pas de plus séduisante, s'il était vrai qu'elle fût capable de rattacher le dogme aux réalités les plus profondes de notre vie spirituelle. Mais pour cela il faut commencer par introduire subrepticement dans l'expérience les données mêmes de la foi, puis s'en servir comme d'une règle tacite dans l'interprétation de l'expérience ainsi modifiée. Au lieu d'une démonstration, on n'a que l'analyse, plus ou moins ingénieuse, faite par un chrétien d'une conscience déjà christianisée.

Pour défendre cette même doctrine, M. Snowden est mieux inspiré de recourir à la révélation biblique, interprétée à l'aide de nos principes rationnels (2). C'est la méthode traditionnelle d'autorité, que l'on voudrait en vain supplanter au profit d'une méthode tout illusoire d'immanence. Mais encore la question se pose de savoir si elle peut aboutir à une certitude ferme par les seules voies du libre examen. La position du catholique est autrement solide, qui établit la foi sur l'autorité de l'Église et utilise ces diverses considérations psychologiques seulement pour la confirmer.

Non contents d'affirmer le fait de la Rédemption, nos auteurs développent des explications théologiques destinées à en donner l'intelli-

(1) JAMES DENNEY, *The christian doctrine of reconciliation*. New-York, George Doran, 1918. In-8° de viii-339 p. Prix : 2 dollars.

(2) P. L. SNOWDEN, *The atonement and ourselves*. Londres, Society for promoting christian knowledge, 1919. In-8° de xvi-284 p.

gence. L'essentiel pour l'un et l'autre est que le Christ ait porté la peine de nos fautes ; mais, au lieu d'expliquer cette expiation, avec l'ancienne orthodoxie, par un acte de la justice divine, ils en demandent le secret à un mystère d'amoureuse solidarité (1). Jésus s'est identifié à nous jusqu'à ressentir la douleur de nos péchés, jusqu'à éprouver dans son âme innocente quelque chose de la séparation divine et de ses cruelles angoisses. La mort en particulier lui est apparue comme le fruit amer du péché et il n'a pas pu, en la subissant, ne pas expérimenter un peu de ce que l'éternelle justice réserve au mal moral. Ces explications aux teintes indécises et pieuses ne sont pas sans intérêt pour montrer les efforts auxquels se livre la théologie protestante actuelle en vue de sauvegarder sa tradition propre, tout en se gardant des excès qui l'ont si justement discréditée.

M. Snowden est d'ailleurs assez éclectique pour admettre qu'il faut aussi considérer dans le Christ le représentant de l'humanité, dont la parfaite obéissance devient la réparation de nos fautes (p. 255), et que cette obéissance réparatrice est le « trait principal » de la Rédemption (p. 194). Historiens et théologiens ne manqueront pas de noter ce retour à la tradition catholique telle qu'elle fut systématisée par saint Anselme et saint Thomas.

Tandis que les œuvres de MM. Snowden et Denney sont des essais de construction personnelle, avec ce mélange de puissance et de fragilité qui est la loi inévitable du genre, M. Robert Mackintosh se pose surtout en critique (2). Son livre est une revue des principales « théories » qui se sont développées autour de la Rédemption — non pas toutes ; car Socin y est à peine nommé — mais revue accompagnée des observations que chacune peut suggérer à un théologien moderne.

Pour l'exposition historique, l'auteur se réfère surtout à l'ouvrage de M. le Principal Franks. Comme lui et plus que lui, il réclame le droit de procéder aux « généralisations » qui lui paraissent s'imposer (p. 93-95). Et la méthode est excellente pour dégager les grandes lignes de l'histoire ; mais comment ne pas voir qu'elle expose à des schématisations qui sont démenties par les faits ? Il y a bien autre chose dans la tradition de l'ancienne Église grecque que la théorie des droits du démon et de notre salut par l'action physique de l'Incarnation. L'auteur, qui a su marquer les rapports de saint Paul avec le christianisme

(1) Sur ces tendances du protestantisme moderne, voir *Le Dogme de la Rédemption. Étude théologique*, p. 533-541.

(2) Robert MACKINTOSH, D. D., *Historic theories of atonement. With comments*. In-8° x-319 p. Londres, Hodder et Stoughton, 1920. Prix : 7 sh. 6 p.

apostolique et résister à la tentation d'en faire, suivant son expression pittoresque, une sorte de Melchisédech (p. 64), aurait bien dû apercevoir également les points de raccord si nombreux et si explicites par où la pensée de l'ancienne Église se relie aux développements futurs.

Aussi bien le principal intérêt de cet ouvrage est-il dans les réflexions personnelles dont cette synthèse historique est l'occasion. Elles s'expriment avec autant de vigueur que de sincérité. Deux principes les dominent : au point de vue dogmatique, un très ferme attachement aux conceptions protestantes ; au point de vue théologique, l'idée qu'il faut aboutir à montrer la Rédemption comme une nécessité de l'ordre moral. L'un et l'autre s'unissent pour lui faire écarter la doctrine catholique, où la Rédemption est donnée seulement comme un acte de convenance et qui ne se contente pas, pour nous en approprier le fruit, de la justification par la foi. Pages regrettables de polémique confessionnelle dont le tort et aussi l'excuse est que l'auteur parle évidemment de ce qu'il ne connaît pas et transforme en autant de réalités les produits de son imagination.

Mieux vaut recueillir son témoignage sur le protestantisme, où il a chance d'être plus objectif. Il reconnaît que ce qu'il appelle *the penal scheme* atteignit son apogée sous la Réforme (p. 149) et que la théorie de l'expiation est *the traditional protestant view of atonement* (p. 91), tandis qu'elle est seulement *sporadic in Catholicism* (p. 159). Pour saint Anselme, en particulier, « la satisfaction n'a rien à voir avec le châtement » (p. 114). Dire que la justice divine a reçu satisfaction lui paraît une position *Protestant rather than Anselmic* (p. 118) et parler à la lettre d'une colère divine que la Rédemption aurait littéralement pour but d'apaiser lui semble rentrer dans *the great Protestant tradition* (p. 265). M. James Denney écrivait dans le même sens (1) : « La satisfaction selon les théologiens de la Réforme n'est pas celle de saint Anselme qui n'a aucun rapport avec le châtement, ni celle du système pénitentiel qui est seulement *quasi-pénale*, mais celle de la loi romaine qui s'identifie avec le châtement. Ce qu'ils ont en vue d'une manière de plus en plus constante, c'est que le Christ a satisfait pour nos péchés en en portant la peine à notre place. »

Dans cette doctrine de son Église M. Mackintosh reconnaît un effort pour établir sur le concept de justice la nécessité de la Rédemption. Mais la position fondamentale ne lui paraît pas moins intenable. La meilleure preuve en est dans l'abondance des systèmes qui ont surgi pour l'adoucir ou la remplacer. Sa critique la poursuit d'ailleurs dans ses modernes transformations (p. 263-282) non moins que dans

(1) DENNEY, *op. cit.*, p. 94.

l'abrupte intransigeance de son exposé primitif (p. 149-171). Il s'étend avec une particulière insistance et une visible sympathie sur le système dénommé par Bruce « *Redemption by sample* », où le Christ est considéré comme le type de l'humanité brisant en lui-même, tout le cours de sa vie et dans l'épreuve suprême de la mort, la diminution du péché et se soumettant au règne absolu de Dieu : double puissance qu'il nous communique par la vertu de régénération inhérente à son sacrifice. C'est d'ailleurs une question de savoir jusqu'à quel point cette théorie se distingue des vieux systèmes de la Rédemption par l'exemple, sauf l'étrange kénose qui en est l'ultime fondement : quoi qu'il en soit, ce chapitre est un des plus neufs pour le lecteur français.

Au terme de cette révision des systèmes passés, l'auteur esquisse en quelques pages les grandes lignes du sien. Il tient à dépasser le moralisme subjectiviste, en même temps qu'à s'appuyer sur le terrain solide des faits. En conséquence, il tient que la Rédemption consiste d'abord dans cette réalité qu'est l'héroïsme du Christ et dans la puissance d'action spirituelle qui en est la suite. A la lettre le Christ a renouvelé la vie des âmes, et cela surtout par le touchant mystère de sa mort. Par delà ce fait indéniable d'expérience, l'auteur tient à maintenir que cette vie et cette mort furent aussi le moyen de faire éclater la gloire de Dieu, sans d'ailleurs guère dire comment. Il indique enfin qu'on pourrait faire entrer en ligne de compte la « nature des choses », c'est-à-dire les lois suprêmes de l'ordre moral.

Pour qui est habitué aux lumineuses précisions de la doctrine catholique, tout cela demanderait bien des éclaircissements. Mais, par cette tendance délibérément « théologique », M. Mackintosh n'en dessine pas moins une très heureuse réaction contre les volatilisations du libéralisme à la mode, où toute la Rédemption se ramène à l'influence psychologique du Christ Rédempteur. C'est par là, non moins que par la vive piété qui l'anime, que cet ouvrage inspire au lecteur catholique un sentiment de fraternelle sympathie pour les nobles intentions de son auteur, et devant cette communauté de foi les violences de sa polémique font l'effet d'un bien pauvre archaïsme.

Au point de vue scientifique, en révélant une fois de plus la complexité du protestantisme anglo-saxon en matière d'*Atonement*, la synthèse de M. Mackintosh rendra de précieux services au public peu initié pour fixer les traits essentiels des principales théories et en apprécier la valeur.

En Allemagne, la littérature théologique sur la Rédemption n'est guère moins abondante ni moins complexe. Le volume de M. Bernard

Steffen a d'abord le mérite d'en dépouiller les plus récentes productions (1).

De son enquête historique aussi bien que de sa construction personnelle il ressort que les préoccupations essentielles de la théologie orthodoxe ainsi que les attaques de ses adversaires portent sur le concept d'expiation. M. Steffen cite en l'approuvant (p. 78), ce témoignage de Charles Girgensohn : « La théorie classique de l'Église évangélique en cette matière est la doctrine de la substitution pénale du Christ. » On peut sans doute en croire les théologiens protestants quand ils nous renseignent sur la foi de leur Église (2).

Contre cette conception se dresse, toujours menaçante, l'école de Ritschl, représentée par Häring, Kirn, Schulze, Niebergall et bien d'autres, qui, sous des formes diverses, réduisent la Rédemption chrétienne à l'action du Christ sur nos âmes. A ce subjectivisme qui ramène tout à l'homme et à la mesure de ses besoins, l'auteur oppose le « théocentrisme » de la foi traditionnelle, dont « le dogme de la croix » est et reste un des principaux éléments. C'est pourquoi, suivant son expression favorite, il se rallie pour son compte à une théologie « staurocentrique » et s'efforce de la justifier comme la seule conforme à la révélation biblique.

Jusque-là M. Steffen n'est qu'un témoin entre bien d'autres de la foi chrétienne commune à l'encontre du libéralisme et, pour un catholique, il est consolant de constater que le vieux dogme, malgré tous les ravages de la critique, garde encore des défenseurs. On peut se demander si une méthode purement biblique, mêlée de vagues appels à l'expérience religieuse, est suffisante pour l'établir; mais on ne saurait contester l'esprit de foi et de piété de ceux qui s'adonnent à cette tâche. Là est le terrain commun sur lequel peuvent et doivent s'unir tous les croyants.

Encore est-il que ce dogme peut être compris de diverses manières. A cette œuvre d'interprétation théologique M. Steffen apporte aussi un utile concours. Il combat vivement l'ancienne théologie luthérienne, où le Christ était conçu comme le substitut qui porte devant Dieu la peine de nos fautes et par là nous évite les coups de la justice irritée. A la suite du Dr Martin Kähler l'auteur adopte ce qu'il appelle « la substitution inclusive », d'après laquelle le Christ, en entrant dans

(1) Lic. theol. Bernhard STEFFEN, *Das Dogma von Kreuz*. Gütersloh, Bertelsmann, 1920. In-8°, de VIII-251 p. Prix : 8 fr. 40.

(2) Voir de même l'exposé que donnait naguère de cette doctrine, d'après la Confession d'Augsbourg, M. Paul LOBSTEIN, *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, mars-avril 1922, p. 142-143.

l'humanité, accepte volontairement de subir la répercussion de nos péchés et par là nous apprend à recevoir nous-mêmes en esprit d'expiation et d'amour les souffrances de cette vie qui en sont le châtiement. De cette manière nous voyons comment la justice de Dieu s'exerce sur le péché, en même temps que sa miséricorde sur le pécheur.

C'est une variante du système de la solidarité que nous avons déjà rencontré chez les Anglicans. M. Steffen s'applique à défendre cette doctrine, non d'ailleurs sans quelque redondance, contre les adversaires de droite et de gauche. S'il n'est pas sûr qu'elle soit une solution adéquate du problème, elle n'en représente pas moins un effort intéressant pour transposer en langage psychologique moderne le schéma juridique construit par l'ancienne orthodoxie. Le progrès est de ceux qui comptent dans l'histoire des idées et dont il est loisible à chacun de tirer profit. Il faut ajouter que l'auteur, bien qu'il s'attache principalement au thème de l'expiation pénale, en arrive, lorsqu'il parle du sacrifice du Christ, à faire état de son obéissance et de la valeur morale qu'elle représente devant Dieu (p. 93-97). En s'avancant dans cette direction, l'auteur aurait retrouvé le système proprement anselmien et, avec lui, une base autrement large pour asseoir cette foi dont la défense lui tient à cœur.

Il ne saurait échapper à personne que le contact avec ces productions variées de l'orthodoxie protestante n'a pas seulement un intérêt bibliographique. Quelle que soit leur valeur propre, elles montrent, chacune à sa manière, tout ce que le dogme de la Rédemption pose de problèmes devant l'intelligence croyante et, quand il s'agit de les résoudre, elles peuvent, s'il en était besoin, aider la théologie catholique à prendre plus nettement conscience des positions que lui traça le génie de ses fondateurs et sur lesquelles le déficit des autres systèmes l'incite plus que jamais à se tenir.

J. RIVIÈRE.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Les rapports de la raison et de la foi du moyen âge à nos jours.

E. GILSON. *Etudes de philosophie médiévale*. Strasbourg, 1921. Commission des publications de la Faculté des Lettres; palais de l'Université. In-octavo de VIII-292 pages; 13 fr. 50.

Ce livre de M. Gilson contient huit études séparées, mais non indépendantes; les quatre premières tournent autour du problème des rapports de la raison et de la foi, tel qu'il fut conçu et résolu au moyen âge; les quatre dernières tendent à dégager la survivance de certaines doctrines scolastiques à l'aurore de la philosophie moderne, surtout chez Descartes. Toutes ont ainsi pour objet commun l'histoire de la philosophie médiévale, et c'est là ce qui fait leur unité matérielle. A quoi il faut ajouter leur unité d'inspiration et de méthode, et leur rapport avec les précédents ouvrages de l'auteur. M. Gilson a commencé par analyser le scolasticisme inconscient ou caché de Descartes, et l'a dégagé dans ses deux thèses très remarquées, *La liberté chez Descartes* et *Index scolastico-cartésien* (1912); l'on trouvera ici quelques compléments apportés à ces précédentes démonstrations. Puis il a été amené, comme par la force des choses, à remonter de l'utilisation de la scolastique par Descartes à la scolastique elle-même, ce qui lui fit entreprendre l'étude directe des grandes philosophies du moyen âge. Cette orientation nouvelle de ses recherches nous a valu une courte monographie, *Le Thomisme* (1919), et une brillante synthèse, *Les Philosophes au moyen âge* (1922), monographie et synthèse dont nous avons rendu compte ici-même en leur temps (*Revue des sciences religieuses*, 1921, p. 96, et 1922, pp. 509-512). Les *Etudes* continuent, en les élargissant, ces préludes à une œuvre plus vaste et plus générale, que tout nous invite à espérer de M. Gilson. Appelé naguère de Strasbourg à Paris pour

y professer l'histoire de la philosophie médiévale, tant à la Sorbonne qu'aux Hautes Etudes, il est prédestiné à combler heureusement et définitivement le vide étrange à quoi se réduit jusqu'ici le moyen âge dans notre histoire officielle de la philosophie. Il sait mieux que personne, et ne se fait pas faute de souligner à l'occasion, les multiples inconvénients, tant théoriques que pratiques, auxquels expose l'ignorance naïvement consentie de siècles qui furent entre tous des siècles de pensée active et féconde. Il est fermement convaincu que la soudure naturelle de l'antiquité et des temps modernes est à chercher dans le moyen âge, et que méconnaître le moyen âge, c'est se condamner à perdre le sens de la continuité du développement humain, c'est rendre proprement inintelligible la philosophie moderne en la détachant de ses sources historiques, et finalement aboutir à transposer dans l'action les péchés contre l'histoire en péchés contre la vie. « Nous pensons avec Comte, dit-il ici-même (p. VI), qu'il pourrait résulter des conséquences autres que théoriques d'une connaissance plus exacte du passé. Un peuple, un continent ne renient pas la moitié de leur histoire intellectuelle et morale, sans payer de déchirements intérieurs et de guerres intestines une aussi grossière erreur. » Nul n'est plus désigné que lui pour nous délivrer de cette erreur, et bien peu y sont aussi préparés.

Des huit *Études* qu'il nous offre, ce sont évidemment les quatre premières qui nous intéressent ici davantage et qui ont le plus de portée. On peut dire qu'elles renouvellent, en l'approfondissant, la question capitale entre toutes des rapports entre la raison et la foi. Il serait évidemment inutile d'espérer comprendre un philosophe quelconque du moyen âge, si l'on ne savait au préalable quelle conception il se fit des rapports de sa philosophie avec la théologie; or cette conception, qu'on se figure souvent avoir été la même du commencement à la fin de la scolastique, ne cessa pas en réalité d'évoluer. Elle subit même une véritable transformation au XIII^e siècle; et l'on ne saurait, sans un grossier contresens, attribuer sur ce point les mêmes doctrines et les mêmes attitudes à saint Anselme et à Abailard, par exemple, qu'à Albert le Grand et à saint Thomas. Cependant, depuis Cousin, ce contresens est classique chez nous. M. Gilson le démasque avec une lucidité parfaite; ses analyses imposent la

distinction, désormais inévitable, d'une première scolastique essentiellement augustinienne, qui soumit totalement la raison à la foi, et d'une seconde scolastique, inaugurée par le thomisme, qui tendit et réussit progressivement à conquérir à la raison un domaine et une compétence propres, le domaine et la compétence de la philosophie et, par ricochet, de la science. « La conclusion des quatre premières études est donc que, jusqu'au thomisme, il n'y a pas de philosophie au sens moderne du mot. Cette conclusion, d'apparence paradoxale, est destinée à devenir une évidence banale; l'aspect singulier qu'elle présente est celui des vérités auxquelles ou n'est pas habitué » (p. v). M. Gilson établit ces points avec une ampleur et une sûreté de documentation, avec une intelligence et une pénétration des systèmes et de leurs conditions historiques, qui ne laissent rien à désirer. Nous ne pouvons évidemment que renvoyer à son livre pour le détail de ses analyses. Il nous suffira ici d'en marquer le sens et la progression; après quoi nous nous risquerons à prolonger nous-même la courbe dont il dessine avec tant de précision les commencements, et à suivre jusqu'à nos jours les transformations et les vicissitudes du problème des rapports entre la raison et la foi.

I

DE SCOT ÉRIGÈNE A SAINT THOMAS.

La première *Etude* de M. Gilson est consacrée au *Rationalisme chrétien*, selon le nom malheureux que Cousin donna à la première scolastique, lorsqu'il y chercha ingénument des analogies avec son propre rationalisme (1). En réalité, le vrai « rationalisme chrétien » ne commence qu'avec Albert le Grand et saint Thomas. Tous leurs prédécesseurs, de Scot Érigène à Abailard lui-même, doivent être au contraire envisagés comme plus ou moins antirationalistes. Car tous, en dépit de leurs différences

(1) Le contresens de Cousin est d'autant plus surprenant qu'au moment même où il le commettait et le vulgarisait, son ancien disciple Bautain ressuscitait, sous ses yeux et contre son gré, les doctrines et les méthodes de la première scolastique et en soulignait, avec la vigueur et la netteté que l'on sait, l'antirationalisme qu'il opposait précisément au rationalisme éclectique.

individuelles, qui sont grandes, s'accordent à refuser à la raison une autonomie quelconque et à séparer la philosophie de la théologie. Tous sont fidèles à la conception augustinienne d'une *Sagesse unique*, dont la foi fournit les principes premiers et les données essentielles, et dont la raison n'est que l'organe secondaire ; car le rôle qu'on assigne à la raison est exclusivement d'explicitier et de démontrer des vérités qu'elle ne saurait tirer de son propre fonds.

Telle fut dès le ix^e siècle la conception fondamentale de Scot Érigène, le premier en date des grands scolastiques. Pour lui, les deux sources de la connaissance philosophico-théologique, l'Écriture et la nature, sont deux révélations coordonnées du « Père des lumières » ; Dieu se manifeste à travers l'une et l'autre comme à travers des *symboles*, dont l'interprétation est la fonction même de la raison. Il n'y a pas deux mondes, un monde naturel et un monde surnaturel, mais un seul monde, et qui n'a qu'un sens, le sens religieux.

Telle est encore la pensée foncière de saint Anselme, dont la fameuse formule *Fides quaerens intellectum* est si souvent mal entendue. Il faut bien mal l'entendre en effet pour l'attribuer également, comme on le fait communément, à saint Thomas qui, à le bien prendre, la contredit. Selon saint Anselme, *il faut croire d'abord* ; philosopher revient exclusivement à acquérir l'intelligence du *Credo* ; laquelle est finalement une intelligence intuitive. Aller de l'intelligence à la foi, ce serait prendre la mauvaise voie, la voie des païens ; elle ne mène qu'à des impasses, comme le montre l'insuccès constant des philosophes anciens, qui ont tous échoué dans la recherche des vérités fondamentales. On ne peut rien faire sans les illuminations de la foi ; le texte même de saint Paul sur « la nature visible qui révèle le Dieu invisible » nous laisse entendre que cette nature reste inintelligible à ceux qui n'ont pas le principe surnaturel de son explication. « Dans la mesure où la philosophie correspond pour nous à une recherche qui part de prémisses rationnelles pour aboutir à des conclusions rationnelles, on peut dire que saint Anselme n'a pas écrit un seul ouvrage de philosophie. Même lorsqu'il a l'intention de prouver l'existence de la Trinité par des raisons nécessaires, il sait que le premier signe a été adressé à notre raison par la révélation. La raison est capable de fournir des démonstrations nécessaires

et purement rationnelles d'objets qui ne peuvent lui être fournis que par la foi. » (p. 17).

Enfin, il n'est pas jusqu'à Abailard lui-même, Abailard le logicien passionné, le panégyriste de Platon et des anciens philosophes, qui ne pense exactement comme saint Anselme sur les rapports de la philosophie et de la théologie. Les preuves que donne de cet accord M. Gilson sont une sorte de découverte historique, qui réduit à néant la légende d'Abailard libre penseur. La dialectique est toujours essentiellement pour ce dialecticien la raison au service du dogme. S'il démontre la Trinité et sa nécessité, c'est comme l'avait fait saint Anselme, mais avec moins de prudence, parce qu'il est moins bon théologien. Et si Platon lui paraît avoir eu quelque connaissance positive des mystères, c'est en tant que « prophète » ; car « les philosophes furent les prophètes des païens » ; et donc ils participèrent, eux aussi, à quelque révélation, et ne firent, eux aussi, qu'explicitier rationnellement leur foi.

Ainsi, en fin de compte, le « rationalisme chrétien » est encore à naître à la fin du xiii^e siècle.

* *

La seconde *Étude* de M. Gilson porte sur la qualification de la philosophie comme « *servante de la théologie* », et sur les divers sens historiques de cette formule célèbre.

M. Gilson en demande la première exégèse à Pierre Damien et aux réformateurs religieux du xi^e et du xii^e siècle, qui sont à ses yeux les vrais inspirateurs de la papauté dans son grand œuvre de la création de l'Université de Paris. Peut-être exagère-t-il ici quelque peu leur importance historique. Ils furent en effet plus mystiques que théologiens ; et s'ils eurent une incontestable influence sur les papes, d'autres pensées que les leurs, par trop exclusivement monacales, eurent accès aux conseils de Rome. Toujours est-il que pour un Pierre Damien, la philosophie, c'est tout simplement la sagesse païenne, c'est-à-dire une ennemie. Mieux vaudrait évidemment la supprimer, comme on supprime un ennemi vaincu. Mais, puisque les théologiens tiennent tant à la conserver, que ce soit au moins exclusivement à titre de *servante*, et même de *servante-esclave*, et qui doit toujours se

souvenir qu'elle a été conquise par le glaive de la foi. On la purifiera donc, comme Moïse ordonnait de purifier les captives qu'il autorisait les juifs à épouser : on lui rasera la tête; on lui coupera les ongles; on la séquestrera le temps de lui faire oublier la maison de ses pères, etc. Pierre Damien se charge lui-même de ces diverses opérations, auquel il apporte tout autre chose que des ménagements.

Les papes, au contraire, en viennent de plus en plus à ne voir dans la captive que la servante, et une servante qui peut et doit rendre à la théologie sa maîtresse d'excellents services, à condition toutefois de ne jamais prétendre à la dominer. De là l'interdiction absolue de *determinare contra fidem*, qui est l'article fondamental de l'Université de Paris, telle que l'organisèrent successivement Innocent III et Grégoire IX. Des quatre facultés, la faculté de théologie est la première; les autres lui sont subordonnées en fait et en droit, surtout la faculté des arts, celle où s'enseigne la philosophie. Même dans son propre domaine, la philosophie doit reconnaître la suzeraineté de la théologie et renoncer à se cultiver pour elle-même. Par là s'expliquent les diverses condamnations qui furent portées contre la philosophie d'Aristote, lorsqu'elle s'introduisit au XIII^e siècle avec ses commentateurs arabes. Elle ne fut aucunement condamnée comme philosophie, mais bien comme servante indocile de la théologie; il s'agissait toujours de lui couper les cheveux et les ongles, conformément aux traditions antérieures, — en attendant que saint Thomas entreprit de l'émanciper.

..

A quel point elle apparut d'abord indocile, c'est ce que montre la fortune de l'Averrhoïsme occidental, telle que M. Gilson l'analyse dans sa troisième étude intitulée : *La doctrine de la double vérité*. On sait que cette doctrine fournissait aux Averrhoïstes un expédient commode pour se mettre à l'aise chaque fois qu'éclatait quelque contradiction entre leurs opinions philosophiques et les dogmes théologiques. Il leur était alors loisible d'affirmer et de nier en même temps, de dire ou d'insinuer à propos des articles religieux : « ils sont philosophiquement faux, mais théologiquement vrais ». Expédient analogue à celui que nous avons vu récem-

ment utilisé par ceux qui opposaient avec des formes respectueuses la vérité historique à la vérité théologique dans l'exégèse des Évangiles.

Selon M. Gilson, les Averrhoïstes n'auraient pas professé explicitement la doctrine qu'on leur attribue (1). C'est aux théologiens, leurs ennemis, qu'il en faudrait attribuer la formulation. Elle n'apparaît, en effet, pour la première fois dans toute sa netteté, que dans la condamnation portée en 1277 par Etienne Tempier contre les partisans des « *due contrarie veritates* ». A tout le moins les théologiens ne faussèrent-ils point la position de l'Averrhoïsme en la caractérisant comme ils le firent. Cette position était au surplus inévitable, dès lors que la philosophie s'enseignait à la Faculté des arts sans y avoir ses coudées franches, et qu'il lui fallait se soumettre à l'interdiction de *determinare contra fidem*. Qu'on songe en effet aux conditions historiques. L'aristotélisme ne se présentait pas comme une nouvelle philosophie, mais comme la première philosophie qu'eût encore connue l'Occident, comme l'entreprise, inouïe jusqu'alors, d'une explication purement rationnelle de l'univers. Or cet aristotélisme apparaissait principalement sous les espèces d'une métaphysique nettement antichrétienne dans nombre de ses doctrines : pas de création, pas de Providence, pas de vie future, l'homme se suffisant sans la grâce, etc. D'autre part, ces doctrines étaient encore renforcées par les commentaires d'Averrhoës. On comprend dès lors l'émoi des théologiens, même les plus sympathiques à la philosophie. Et l'on comprend également la gêne des maîtres-ès-arts, chargés d'expliquer des livres où se trouvaient de telles conclusions. Ils pouvaient les trouver fausses, et alors les corriger à mesure ; c'est ainsi qu'allait procéder saint Thomas. Mais ils pouvaient aussi

(1) M. Gilson est en particulier d'accord avec M. Grabmann pour en refuser la paternité à Averrhoës. Et sans doute Averrhoës ne l'a-t-il pas professée expressément. Toutefois on ne doit pas oublier que dans son effort d'aristotélisme intégral et de réaction contre le néoplatonisme d'Avicenne et d'Al Farabi, il avait été amené à creuser entre la philosophie et la théologie un abîme que plus rien ne pouvait combler. Il professait que la philosophie est une science supérieure réservée aux initiés, sans points de rencontre avec les enseignements de la religion qu'il abandonnait aux esprits du commun. C'était là décourager *a priori* de tout essai de concordisme ; de cette séparation des doctrines à l'opposition des vérités, il n'y avait évidemment qu'un pas, que la logique forçait à franchir.

les trouver vraies. Et alors que faire, surtout si par ailleurs ils se sentaient chrétiens et voulaient le rester? Dans ce cas, une seule solution était pratiquement possible : s'en tenir au commentaire, et s'arrêter chaque fois que pointaient le conflit et la contradiction, en humiliant la philosophie devant la foi. Cette attitude pouvait être de la part du maître un acte d'obéissance sincère à l'Église. Selon M. Gilson, tel fut probablement le cas de Siger de Brabant, dont il croit pouvoir défendre au moins la bonne foi contre le P. Mandonnet. Mais le *distinguo* averrhoïste pouvait fort bien aussi masquer un simple acte de prudence, sinon d'hypocrisie, et s'envelopper d'ironie. M. Gilson n'hésite pas à interpréter dans ce sens les textes singulièrement significatifs qu'il cite de Jean de Jandun.

Toujours est-il qu'aux yeux des disciples, il y avait certainement présentation de deux affirmations contradictoires, sans aucun essai de conciliation, et avec invitation, tacite ou expresse, à opter entre la raison et la foi. Dès lors, l'averrhoïsme, qui professait par ailleurs la docilité servile à Averrhoës et à son aristotélisme ultrapaïen, se trouvait condamné, d'une part au pur commentarisme, c'est-à-dire à l'infécondité définitive, et d'autre part à une hypocrisie tout au moins matérielle, tant que ses docteurs continueraient à se dire chrétiens. Il n'a échappé ni à l'une ni à l'autre disgrâce. Et son succès relatif, qui se prolongea jusqu'à la Renaissance, eut toujours un caractère constant d'équivoque, de stérilité et de sournoiserie. La plus grande utilité de l'averrhoïsme aura été indirecte, celle de forcer les théologiens à résoudre les contradictions où il se butait avec une sorte d'entêtement satisfait, et à trouver dans l'aristotélisme mieux entendu les éléments d'une conciliation franche et solidement fondée entre la raison et la foi.

..

Ce fut là précisément l'œuvre de saint Thomas, telle que M. Gilson l'expose au centre de son livre, dans une étude capitale sur *la signification du Thomisme*. Cette signification est celle d'une véritable révolution, dont les contemporains sentirent toute l'audace jusqu'à en être parfois singulièrement émus et inquiétés, et dont le succès, pour rapide et décisif qu'il ait été,

ne laisse pas d'apparaître surprenant à l'historien qui prend conscience des conditions historiques où il s'est réalisé et des résistances de toutes sortes dont il eut à triompher. La révolution thomiste fut en effet radicale à l'envi de la révolution cartésienne. Elle ne consista point, comme celle-ci, à remplacer une philosophie régnante par une philosophie nouvelle, mais bien à introduire pour la première fois la philosophie dans l'enseignement ecclésiastique, et à obtenir de la théologie qu'elle lui fit sa place. Cet événement était d'une portée incalculable ; et l'Église en accepta les conséquences, qui ne sont pas encore épuisées. Pour tout dire d'un seul mot, « le thomisme est une manifestation des plus caractéristiques de l'indépendance de la raison humaine » (p. 76), et la première en date des philosophies modernes. Voilà qui va surprendre et déconcerter les derniers héritiers des préjugés encyclopédistes sur l'obscurantisme du moyen âge.

Afin de mieux faire comprendre ce qu'avait de novateur l'effort d'Albert le Grand et de saint Thomas, M. Gilson l'oppose heureusement à l'effort traditionaliste de saint Bonaventure, héritier et continuateur de l'augustinisme et principal représentant au XIII^e siècle de l'école augustinienne. Car il faut parler maintenant d'école augustinienne. Dès lors que l'augustinisme cessait de fournir à tous les théologiens des directives communes, il devenait une école pour ceux qui lui restaient fidèles. Ce devait être principalement une école franciscaine, autour de laquelle se groupèrent les théologiens qui, tout en commentant Aristote (il n'y avait plus moyen de ne pas le faire), s'appliquèrent à limiter les services qu'ils lui demandaient, et se refusèrent à lui emprunter les assises fondamentales de leur systématisation théologique. Comme eux, et comme son maître Alexandre de Halès, saint Bonaventure reste fidèle à la doctrine capitale de la « Sagesse unique » des augustiniens antérieurs et à toutes ses conséquences.

Il développe particulièrement la théorie de la connaissance qui est essentielle à l'augustinisme, la doctrine de l'*illumination* de l'intelligence par le Verbe. Il dit expressément : « La lumière de l'intellect créé est insuffisante par elle-même à nous assurer la *compréhension certaine d'une chose quelconque* sans la lumière du Verbe éternel. Tout philosophe que n'illumine pas le rayon de la foi tombe nécessairement en quelque erreur » (p. 81). Tout ce

que l'on connaît, on le connaît par les raisons éternelles. Dieu se révèle en toutes choses, et son illumination accompagne et éclaire cette révélation. Les choses sensibles elles-mêmes sont des *spectacula nobis ad contuendum Deum proposita, et signa divinitus data*. De là résulte en particulier que nulle connaissance n'est plus aisée à atteindre que l'existence de Dieu. Il ne s'agit pas de la démontrer à proprement parler, de la construire par des preuves dialectiques, mais bien d'en dégager l'évidence expérimentale. C'est une *evidence de présence*, une évidence voilée, qu'il ne s'agit que de convertir par la réflexion en évidence lucide. « L'âme raisonnable, dit saint Bonaventure, a d'elle-même une connaissance immédiate, parce qu'elle est présente à elle-même et connaissable par elle-même ; or Dieu est ce qu'il y a de plus présent à l'âme, et lui est par là connaissable ; donc l'âme a la connaissance immédiate de son Dieu » (p. 91). Son Dieu, c'est le Dieu en trois personnes, c'est la Trinité. Et voici la Trinité connaissable, elle aussi, dans l'expérience, par voie de clarification des vestiges que l'on en trouve dans l'âme aussi bien que dans la nature. Et voici enfin les démonstrations augustinienne de la Trinité, les démonstrations de saint Anselme et d'Abailard : « *Raisons de nécessité* qu'il n'y ait pas moins de trois personnes, ... *raisons de nécessité* qu'il n'y ait pas plus de trois personnes... » (p. 94).

En résumé, l'augustinisme maintient avec saint Bonaventure toutes ses thèses traditionnelles, celles auxquelles Albert le Grand et saint Thomas vont substituer des thèses singulièrement opposées.

Ils le font en différenciant définitivement les domaines de la théologie et de la philosophie, c'est-à-dire les domaines de la raison et de la foi et finalement les domaines de la nature et de la surnature. Albert le Grand pose le principe nouveau : *Fides et scientia sunt de eodem, non secundum idem* ; ce que l'on sait, on ne le croit pas ; un bon philosophe ne croit pas, en tant que philosophe, que Dieu existe : il le sait (p. 97). La foi a pour domaine les vérités qui ne sont pas rationnellement démontrables, celles dont traite la théologie, qui est de ce chef une « science séparée », *scientia ab aliis scientiis separata*. « Cette décision ferme que vient de prendre Albert le Grand sépare la philosophie en même temps que la théologie... C'est dans la pensée d'un

théologien médiéval que la raison se trouve pour la première fois à l'intérieur de ses limites, et rétablie par là-même dans une partie de ses droits » (p. 99). Dès lors, plus de démonstration rationnelle de la Trinité ; les raisons nécessaires dont parlent les augustinieniens existent certainement en Dieu, mais elles nous sont inaccessibles.

Saint Thomas accepte ces thèses de son maître et les complète. « Leur respect [commun] pour les exigences de la raison en matière de démonstration rationnelle est si profond qu'ils n'hésiteront pas à transformer en vérité de foi ce que tout le monde depuis des siècles considérait comme une vérité philosophique » (p. 103). C'est ce que fait en particulier saint Thomas pour le dogme de la création : il est vérité de foi ; or, *quae fidei sunt, non sunt tentanda probare*. « S'adresser à un infidèle qui ne croit pas, et vouloir lui démontrer les articles de foi par des raisons qui ne sont pas contraignantes, c'est se couvrir de ridicule. On l'invite à penser, en effet, que notre foi n'a pas d'autre fondement que des raisons de ce genre. *Cedit in irrisionem infidelium* : il faut arriver à cette expression, après avoir traversé les volumes de discussions imperturbablement objectives de saint Thomas, pour sentir quelle indignation et quelle sourde colère elle recouvre.... La sensibilité de saint Thomas sur ce point est si vive que nous retrouvons des expressions de menace et comme de défi, dans l'opuscule qu'il a consacré au problème de l'éternité du monde. *De aeternitate mundi contra murmurantes* : de l'éternité du monde contre les mécontents, voilà quel est le titre de l'œuvre. C'est qu'il s'agit, ici encore, de ne pas nous laisser imposer de pieux sophismes comme autant de démonstrations, et qu'en ce qui concerne le problème particulier de l'éternité du monde, on pouvait légitimement admettre qu'il était depuis longtemps tranché » (p. 103). Saint Thomas pose qu'il n'y a de raisons démonstratives ni de l'éternité du monde, ni de sa création, et que la foi donne ici une solution que la raison ne fournit pas.

Cette méthodologie nouvelle a ses racines dans une nouvelle théorie de la connaissance, qui découle elle-même d'une nouvelle théorie des rapports de l'âme et du corps. La connaissance n'est plus l'intuition augustinienne, secondée par l'illumination. « Tout se passe comme si la préoccupation dominante de saint Thomas

avait été de rétrécir le plus possible cette voie illuminative dont l'ampleur réjouissait le cœur d'un saint Bonaventure; et si l'on cherche la cause première de cette sévérité, ... on la trouve dans la modification profonde de la conception augustinienne de l'homme » (p. 106). Selon cette conception, l'homme était en définitive une intelligence séparée, logée dans un corps qui lui restait plus ou moins étranger. Ses connaissances lui appartenaient en propre; elle les tirait de son propre fonds; elles étaient donc innées, et analogues en cela à celles des anges. Selon saint Thomas, l'âme est rivée à son corps; elle l'anime et le construit; elle compose avec lui la nature humaine, dont elle n'est qu'une partie, *pars humanae naturae*; elle ne connaît que par son intermédiaire. L'intelligence doit tirer l'intelligible du sensible; et un empirisme définitif remplace l'ancien innéisme. Au lieu d'une intelligence séparée, et qui a des ailes puissantes, nous n'avons plus qu'un intellect travaillant péniblement à ses risques et périls sur l'expérience; au lieu d'un ange, un « hibou intellectuel », dont toute l'illumination se borne à la lumière de sa raison et à ses principes sans contenu réel. C'est pourquoi l'existence de Dieu, par exemple, n'est plus donnée, mais doit être démontrée. Elle peut l'être au reste; et saint Thomas tient pour rationnelles et contraignantes les preuves qu'il en administre, et qu'il tire du principe de causalité.

C'est pourquoi encore il y a lieu d'assigner à la raison un autre rôle que celui d'explicitier le contenu du dogme. Elle a devant elle le champ de ses vérités propres, qui est le champ des vérités scientifiques et des vérités métaphysiques. Et voici qu'Albert le Grand se fait naturaliste, reprend et développe les observations et les systématisations d'Aristote, inaugure avant Bacon les méthodes d'induction, donnant par là aux thomistes un exemple auquel ils eurent le tort historique de se montrer trop peu sensibles. Pour sa part, saint Thomas choisit de continuer Aristote dans l'ordre des spéculations métaphysiques. Toujours est-il que le spectacle de ces deux théologiens s'appliquant, l'un à la science, l'autre à la philosophie, avait de quoi déconcerter et inquiéter leurs contemporains.

Mais ce qui les inquiétait et les déconcertait davantage encore, c'était évidemment la grandeur du rôle attribué à la raison, la volonté ferme de lui reconnaître tous ses droits, ce qui ne pou-

vait mener qu'à l'émanciper progressivement de son vasselage traditionnel, et finalement qu'à changer les habitudes du sentiment religieux. « Saint Thomas n'a pas cru que les susceptibilités du sentiment religieux fussent respectables si elles n'étaient rationnellement fondées ; il avait conscience de ne le dépouiller que de ses illusions. Le thomisme, dans ce qu'il a de plus profond et de plus original, c'est cet effort même d'honnêteté philosophique, d'acceptation totale des exigences du réel et de la raison » (p. 124). « Lorsqu'on envisage sous cet aspect la réforme philosophique entreprise par Albert le Grand et saint Thomas, on ne peut qu'être stupéfait de la hardiesse dont les deux dominicains ont fait preuve, et du succès qui devait finalement couronner leurs efforts. Bien loin que leur œuvre ait consisté, comme on le croit généralement, à falsifier plus ou moins consciemment la philosophie pour l'asservir à la théologie, elle semble bien plutôt avoir consisté à faire continuellement violence à la conscience religieuse de leur temps, pour la plier aux exigences de la pensée philosophique. Pour saint Thomas, en particulier, tout se passe comme s'il avait toujours choisi ses solutions philosophiques selon la ligne de plus forte résistance théologique. Sans doute, les deux théologiens obéissent au mot d'ordre donné par les papes à l'Université de Paris : *philosophia ancilla theologiae* ; mais on doit avouer qu'ils en apportent une interprétation tout à fait neuve et singulière. Pour mieux s'assurer les services de son esclave, la théologie vient de commencer par l'affranchir » (p. 114).

Dès lors, on ne saurait s'étonner de la résistance énergique que les augustinienens opposèrent au thomisme, ni des condamnations d'Oxford et de Paris, portées, sitôt après la mort de saint Thomas, contre un certain nombre de ses thèses, alternant sur une liste unique avec des thèses averrhoïstes. Il serait puéril d'invoquer ici exclusivement les réactions de la routine, l'horreur des idées neuves et les jalousies d'ordre. Il faut noter au contraire que bien des dominicains restaient augustinienens et antithomistes. C'était précisément le cas de l'archevêque de Cantorbéry, Robert Kilwardby, l'initiateur de la première condamnation d'Oxford. Et son successeur, Jean Peckham, qui provoqua la seconde, pour franciscain qu'il fût, n'agit pas comme franciscain, mais comme défenseur de la tradition et comme

évêque profondément ému des dangers qu'il percevait de bonne foi dans l'orientation nouvelle.

II

LA RAISON ET LA FOI AU XIV^e ET AU XV^e SIÈCLE.
DUNS SCOT ET OCCAM.

La crise fut extrêmement violente, pour brève qu'elle ait été. Si elle ne dura pas plus longtemps, c'est, semble-t-il, parce que l'augustinisme trouva d'emblée une méthode défensive préférable à celle des condamnations. Méthode que lui inspira la substance même de son antirationalisme foncier, et qui allait lui servir à restreindre par une stratégie nouvelle la portée de la raison, à resserrer donc sa subordination à la foi, et finalement à élargir et à approfondir la nécessité de la révélation.

Pour arriver à toutes ces fins, il lui suffit de se transporter sur le terrain de ses adversaires et de leur riposter du tac au tac. Saint Thomas venait d'inaugurer une liste des « indémontrables » rationnels, en y inscrivant la création à côté de la Trinité, de l'Incarnation et de tous les dogmes révélés. Duns Scot y ajouta tout aussitôt la providence et en général les attributs moraux de Dieu (justice, bonté, miséricorde, etc.), l'immortalité de l'âme, et toutes les vérités qui concernent la destinée de l'homme, la loi naturelle et la religion naturelle. Puis vint Occam, qui allongea pour ainsi dire indéfiniment la liste, en y faisant entrer l'existence et l'immatérialité de l'âme, l'existence et tous les attributs de Dieu, enfin, d'une manière générale, toutes les vérités métaphysiques. Qu'il s'agisse de l'une ou de l'autre d'entre elles, Occam répète invariablement son refrain : la raison ne saurait l'établir démonstrativement, c'est à la foi que nous en devons la certitude. Grâce à cette tactique, le thomisme se trouvait donc débordé par une véritable méthode de surenchère critique, qui tendait à lui dévaloriser en mains sa métaphysique au nom de ses propres exigences rationnelles en fait de preuves. On diminuait progressivement le coefficient de certitude de ses thèses, en les faisant descendre l'une après l'autre de l'évidence apodictique à la pure probabilité, voire à la simple plausibilité. Et finalement l'on devait en venir à ruiner

tout dogmatisme rationnel, au risque d'anéantir du même coup la démonstration des *praeambula fidei*. C'est à ces conclusions extrêmes qu'aboutit en effet délibérément Occam ; mais il n'y arriva qu'en exploitant à fond et sans réserves les principes et les méthodes critiques instaurés par Duns Scot (1), sinon par saint Thomas lui-même. En sorte que nous sommes bien en présence d'un mouvement continu, dont il importe de suivre l'évolution et de marquer les étapes nouvelles.

∴

Celle qu'inaugure Duns Scot est capitale et décisive. Cependant Scot est encore un métaphysicien, voire un métaphysicien dogmatique, ce qui fait qu'Occam ne le ménagera pas plus qu'il ne ménagera saint Thomas. Scot philosophe autant, et même davantage, qu'aucun docteur du moyen âge. Il est incontestablement un philosophe de race. Il ne se borne pas à utiliser le fonds aristotélicien ; il y ajoute beaucoup ; il invente avec la précocité et la puissance du génie, et il prend un plaisir visible à construire des synthèses nouvelles. Aussi son système, tout inachevé qu'il nous l'ait laissé, est-il, philosophiquement parlant, plus neuf et plus original que celui de saint Thomas. Il n'en est pas moins vrai que Scot philosophe à sa façon, qui n'est plus, à beaucoup près, celle de saint Thomas ; c'est essentiellement celle de saint Augustin et des augustiniens, auxquels il entend d'ailleurs expressément rester fidèle. Comme eux, il philosophe en pur théologien, et uniquement dans la mesure où cela lui paraît nécessaire ou utile à l'intelligence de la foi. D'abord, il n'est pas une seule de ses doctrines philosophiques qu'il ait conçue ou développée en vue de résoudre des problèmes rationnels pour eux-mêmes, pour la simple satisfaction de l'esprit. Il considère même comme une tentation le désir de savoir pour

(1) Par là s'explique la confusion qui s'est parfois établie entre les doctrines de Scot et celles d'Occam, malgré des différences qui vont fréquemment jusqu'à la contradiction. De cette confusion le témoignage le plus frappant est l'insertion, dans l'édition Wadding des œuvres de Scot, de ces *Theoremata subtilissima Scoti*, qui sont d'inspiration nettement occamiste. Voir sur ce point l'étude critique du P. Déodat Marie de Basly, *Les Theoremata de Scot*, dans l'*Archivum franciscanum historicum*, vol. XI, an. 1918.

savoir ; et il s'arrête devant les questions de pure science, dont il dit en théologien : *non sunt hujus negotii*. De plus, et c'est là le point essentiel, il est aussi attentif à se défier de la raison qu'à l'utiliser ; loin de lui ouvrir un crédit illimité, il ne cesse de lui rappeler sa faillibilité et de restreindre la valeur des services qu'il lui demande au nom de la foi. Bref, il se fait de la philosophie et de ses rapports avec la théologie des conceptions toutes critiques dont le rationalisme n'a aucunement lieu de se louer et dont l'augustinisme est finalement le seul à profiter.

La philosophie, d'abord, est toujours pour lui comme pour saint Thomas une science, et une science à vérités rationnelles fondées sur des démonstrations contraignantes. C'est là pour lui une conclusion acquise, qu'il reçoit des mains de son devancier, comme un idéal à confronter avec ses réalisations éventuelles. Mais cet idéal lui apparaît tout de suite bien difficile à atteindre ; car Scot ne reconnaît comme démonstrations contraignantes que les démonstrations *a priori* tirées des essences, et refuse aux démonstrations *a posteriori* par les effets toute valeur apodictique absolue : *nulla demonstratio quae est ab effectu ad causam est demonstratio simpliciter*. Ce qui l'amène à restreindre singulièrement le domaine de la philosophie ; il le réduit aux vérités nécessaires *ex natura rerum*, et en exclut tout ce qui concerne les vérités contingentes, lesquelles, dépendant de la seule volonté de Dieu, ne peuvent être connues *a priori* ; car il n'y a pas de science *a priori* de la volonté de Dieu. Il répète inlassablement son axiome, que jamais du nécessaire on ne déduira le contingent : *non enim ex necessario sequitur contingens*. Ici, il n'y a qu'à dire : Dieu le veut ainsi : *et ideo hic oportet stare ad istam : Voluntas Dei vult hoc* (1). Chercher la raison d'une vérité contingente, c'est chercher la raison de ce qui n'a pas de raison : *quaerere propositionis contingentis immediate causam est quaerere causam sive rationem cujus non est ratio quaerenda*. C'est là proprement faire preuve d'indiscipline d'esprit : *indisciplinati est quaerere omnium demonstrationem* (2). Or, que de contingences dans notre univers ! Il est l'œuvre de la volonté libre de Dieu,

(1) *OPUS OXONIENSE*, t. d. 8, q. 5, n. 24. (On trouvera ces textes dans le recueil du P. Déodat Marie, *Capitalia opera beati Duns Scoti*, t. II, p. 117).

(2) *OXON.*, 2, d. 1, q. 2, n. 8. (*Op. cit.*, II, p. 116).

raison dernière de ce qui s'y trouve. Cette volonté libre n'a voulu qu'un seul univers, dont l'ordre est à la fois naturel et surnaturel ; et c'est un ordre de fait. « Il me suffit de parler de ce seul univers et de n'en pas construire un autre dont les raisons m'échappent et contre lequel tout me prévient : *sufficit mihi loqui de solo universo, non fingere aliud de quo nullam rationem habeo, imo potius obviationem* (1) ».

Or, le péché mignon des philosophes est de construire un univers conforme à leurs propres principes, ce qui les amène constamment à prendre des vérités contingentes pour des vérités nécessaires et à en rendre illusoirement raison *ex natura rerum*. Combien, dès lors, de prétendues démonstrations philosophiques ne sont que des pseudo-démonstrations ! D'autant que « les philosophes, pour fonder leurs assertions les plus catégoriques, n'exigent pas toujours des raisons contraignantes, tirées de la nature des choses, mais se contentent souvent d'une simple probabilité personnelle, voire d'une tradition d'école, sinon même de quelque harmonie entre leurs principes et leurs affirmations. *Non omnia dicta a philosophis, etiam assertive, erant ab eis probata per necessariam rationem naturalem ; sed frequenter non habebant nisi quasdam probabiles persuasiones, vel vulgarem opinionem praecedentium philosophorum... Quandoque philosophi acquiescunt propter suas persuasiones probabiles, quandoque propter assertiones suorum principiorum, praeter rationem necessariam* (2) ». Et voilà qui va bien loin.

Il y a donc lieu d'être ménager de sa confiance vis-à-vis des philosophes et de craindre les méfaits de l'argument d'autorité. Aristote a dit d'excellentes choses ; mais il a dit aussi des absurdités, *absurdissima*, en morale, en religion et ailleurs ; et il a commis en astronomie de nombreuses erreurs que corrigent nos astronomes. Et puis il n'est pas le seul philosophe : ni Platon ni Avicenne ne sont à dédaigner. Enfin tous les philosophes réunis ne valent pas saint Paul, *philosophus noster, scilicet Paulus*. Ce *philosophus noster*, opposé au *Philosophus*, est tout une déclaration de méthode. Paul est infaillible, et les philosophes ne le sont pas. Il faut donc vérifier leurs dires, et, sauf le cas de

(1) DE PRIMO PRINCIPIO, cap. 3, n. 11. (*Op. cit.*, II, p. 118).

(2) OXON., 4, d., 43, q. 2, n. 16. (*Op. cit.*, I, p. 250).

démonstration, prendre leurs opinions pour ce qu'elles sont, pour des opinions. « Révérons ces grands hommes; remercions-les » mais ne nous en laissons imposer par aucun. « Aimons les docteurs que nous suivons, aimons aussi ceux que nous ne suivons pas; car tous sont utiles à la découverte de la vérité. Interprétons-les tous avec sympathie; ne leur faisons pas dire plus d'absurdités qu'ils n'en disent, *nolo eis imponere absurdiora quam dicant*; ne leur prêtons pas de contradictions; prenons leurs textes dans le sens le plus raisonnable. Mais ne nous laissons glisser des « bourdes » par personne : *nec per hoc oportet imponere sibi truffas aliquorum* » (1). Enfin sachons que, *in dubiis*, nous sommes toujours libres de choisir l'opinion qui nous parait la plus raisonnable.

Au surplus, gardons-nous de trop philosopher et de « tomber dans l'*intemperantia circa speculabilia*. La science spéculative n'est pas en soi très utile. Ne perfectionnant pas l'homme par rapport à son action, elle n'a point place parmi les vertus cardinales. Elle est moins nécessaire à l'homme pour bien vivre sa vie humaine que la prudence. Et même, pour bien vivre, le gouvernement de l'Église est moins nécessaire que la foi : *et etiam quam fides [minus necessaria] politia Ecclesiae* » (2). Mieux vaut l'onction que la science, que n'importe quoi.

C'est ainsi que le volontarisme augustinien, après avoir permis à Scot de restreindre le domaine de la philosophie et d'en exclure tout ce qui dépend de la volonté divine, lui permet maintenant de restreindre les services de la philosophie et de les réduire à ceux qu'elle peut rendre à la volonté humaine éclairée sur ses destinées par la foi. Les deux mêmes aspects divin et humain du volontarisme vont lui dicter également sa conception de la théologie.

∴

La théologie, ayant pour objet Dieu et les rapports de toutes choses avec Dieu, jouit, à l'encontre de la philosophie, d'un domaine universel, qui comprend en particulier les vérités contingentes fournies par la révélation. En fait, la connaissance théo-

(1) *Op. cit.*, I, pp. 524, 525, 528.

(2) *Oxon.*, 3, d. 34, q. unic., n. 8. (*Op. cit.*, I, p. 536).

logique s'étend à tout. C'est pourquoi Dieu n'en a pas d'autre. Elle fait le fond de la science des bienheureux, qui voient et savent ce que nous croyons. Chez nous, et chez nous seulement, elle a des limites, qui sont les limites mêmes de la révélation scripturaire (1), c'est-à-dire des communications que la volonté divine a bien voulu nous faire de ses secrets. Telle quelle, nôtre théologie terrestre, *theologia nostra viatorum*, est notre meilleure science. D'abord en raison de son objet, qui comprend les vérités les plus éminentes, celles auxquelles aspira vainement un Aristote. Puis en raison de sa certitude, qui est la certitude même de la parole de Dieu. Enfin en raison de sa nature de science pratique. Car c'est une *science pratique*, essentiellement relative à la volonté, à l'action et au salut. « Nous posons qu'une science pratique nous instruisant de nos fins est plus élevée que n'importe quelle science spéculative : *ponimus cognitionem practicam circa finem nobiliorem esse omni speculativa* ... La théologie a été inventée pour satisfaire, non à des besoins superficiels, comme celui de nous délivrer de l'ignorance, mais à des besoins profonds, à nos besoins vitaux : *non est inventa propter necessaria extrinseca. ... ad fugam ignorantia, ... sed propter necessaria intrinseca* » (2). D'où sa division naturelle, en *theologia credendorum*, *theologia diligendorum* et *theologia sperandorum*. Tout est ici nettement subordonné au point de vue de l'action.

Bien plus, la théologie est pratique jusqu'à n'être « à aucun égard spéculative ». Et cela la dispense de la condition *sine qua non* de toute science spéculative, qui est d'offrir des principes évidents et des conclusions évidemment démontrées. « Les principes de la théologie sont objets de foi et nullement évidents ; or tels les principes, telles les conclusions, qui restent comme eux objets de foi ». En ce sens donc, mais en ce sens seulement, la théologie n'est pas une science, et il faut la dire inférieure aux sciences démontrées. Elle leur est au surplus plus extérieure qu'inférieure. Car elle n'est subordonnée à aucune, et elle ne s'en subordonne aucune, *nec subalternata, nec subalternans*. Elle est libre chez elle, comme elles le sont chacune dans son

(1) OXON., *Prolog.*, q. 2, n. 22-24 ; q. 3, n. 9. (*Op. cit.*, I, p. 485, et II, pp. 59, 68).

(2) OXON., *Prolog.*, q. 4, n. 1 et 42. (*Op. cit.*, II, pp. 130-131).

domaine respectif (1). Elle est donc indépendante de la philosophie. Même, si l'on veut, elle lui est techniquement inférieure, au sens que nous venons d'indiquer. Que l'on ne croie pas surtout la rendre scientifique en la pénétrant de philosophie. D'abord elle n'a pas à « mendier » sa certitude de démonstrations, ayant pour elle la certitude meilleure de la parole de Dieu. En outre, « mêler la philosophie à l'Écriture, comme l'ont fait en ces derniers temps les docteurs, présente sans aucun doute de grands avantages, ceux en particulier d'expliquer métaphysiquement la Trinité, les anges, et tels autres dogmes abstraits; mais je dis qu'en ce mélange de prémisses la conclusion n'a pas plus de valeur que la prémisse la plus faible. Et comme la prémisse tirée de l'Écriture n'est jamais évidente, mais toujours crue, la conclusion ne saurait jamais passer pour scientifiquement démontrée » (2). Ainsi donc la théologie reste la théologie; et les opinions des théologiens restent des opinions, vis-à-vis desquelles on est aussi libre que vis-à-vis des opinions des philosophes, et qu'il n'y a pas lieu de traiter différemment.

*
*
*

Ces conceptions de Scot expliquent l'esprit et jusqu'à la forme même de son enseignement, de cet enseignement qui frappa tant ses contemporains, et qui contribua autant que ses doctrines à le faire chef d'école. Ce fut essentiellement un enseignement critique, et ce ne pouvait guère être autre chose. Scot a peu de goût pour le genre des expositions doctrinales serrées et des *Sommes*, qui ont permis par exemple à saint Thomas et à saint Bonaventure d'écrire côte-à-côte sans se citer ni se réfuter, en paraissant même ignorer qu'ils se contredisent sur presque tous les points de philosophie. Il préfère pour sa part s'en tenir au genre classi-

(1) OXON., 3. d. 24, q. unic., n. 1 et 11; OP. PAR., Prol., q. 2, n. 2, 3, 5, 6, 18. (Op. cit., II, pp. 72, 73, 92).

(2) OXON., 3. d. 24, q. unic., n. 16. (Op. cit., I, p. 518). *Sicut in omni mixtione, certitudo conclusionis est certitudo praemissae minus certae, ut ex majore DE NECESSARIO et minore DE CONTINGENTI non sequitur conclusio DE NECESSARIO, sed DE CONTINGENTI. Et cum praemissa sumpta ex Scriptura non sit evidens ex terminis, sed credita, igitur nec conclusio erit demonstrata generans scientiam.*

que des *Commentaires*, en particulier des *Commentaires sur le livre des Sentences*, où une tradition bien établie fait joindre à l'explication des textes l'examen des opinions auxquelles ils ont donné lieu. Cette tradition le ravit, par la liberté qu'elle lui offre de passer au crible tout à son aise les doctrines de ses contemporains. Et ainsi se trouve-t-il, en renouvelant et en exploitant d'anciens procédés, inaugurer un genre nouveau, celui de la *dissertation critique*, que l'on aurait d'ailleurs grand tort de rattacher au genre éternel de la polémique. Car, en dépit de sa légende, Scot ne polémique pas, et toute son œuvre est empreinte d'une imperturbable sérénité. Sur tout sujet, il commence par exposer, analyser, examiner au long et au large les opinions de tous les docteurs (qu'il ne nomme généralement pas; tel était alors l'usage: les auditeurs se chargeaient de mettre les noms sur les thèses). Après quoi, il propose modestement sa propre solution, qu'il aime à dégager des leurs et à présenter comme une solution moyenne, *mediando*. Et rien n'égale l'aisance et la hardiesse de sa critique, aussi courtoise au demeurant qu'impitoyable, sinon l'aisance et la hardiesse de ses propres constructions doctrinales. Le seul amour de la vérité l'inspire ici et là; et l'étonnant est que l'impression dernière laissée par les virtuosités du *Docteur Subtil* soit une impression de douceur et de bon sens.

Il fait cependant avec une visible allégresse la chasse aux paralogismes et aux sophismes. En cela, il s'inspire de saint Thomas, dont il reproduit à ce sujet les déclarations et jusqu'aux termes mêmes: « Offrir des sophismes à la place de démonstrations est dangereux vis-à-vis de ceux qui ne croient point; car c'est exposer la foi aux moqueries, *ex hoc exponeretur fides derisioni*... Mieux vaut, quand on ignore, savoir qu'on ignore, que se persuader par des sophismes que l'on sait (1) ». Mais, plus encore qu'à dénicher les mauvais raisonnements, il est attentif à mesurer la valeur des bons et à préciser la portée des arguments que sa critique épargne. Et c'est peut-être en ceci qu'il est le plus neuf. Il inaugure une *méthode de dosage des certitudes* qu'on chercherait vainement avant lui. Il s'applique partout à faire sentir la différence entre évidence et probabilité, et à mesurer avec exactitude les degrés de probabilité. Aucune opinion ne sort indemne de ses

(1) ΟΧΟΝ., 2, d. 1, q. 3, n. 10. (*Op. cit.*, I, p. 517).

mains sans être qualifiée au surplus de *probabilis, probabilior, certior*. Ce qui lui permet d'aboutir à la conclusion fréquente : *Eligatur quae magis placet*. Or les règles critiques qu'il applique aux doctrines des autres, il les applique aux siennes aussi. Fidèle à ses principes, il s'abstient de dogmatiser quand il n'a qu'une opinion à présenter ; et il dit alors avec une modestie parfaite : *Haec est mea sententia, sine prejudicio melioris*. Il se meut de toute évidence dans le monde des opinions libres, et ne se sent que plus encouragé à produire des nouveautés et à philosopher sans lisières. Aucune hauteur, aucune aigreur ; une parfaite indépendance vis-à-vis de tous et vis-à-vis de lui-même. Son style même, si direct et si nuancé, sa phrase tour à tour preste et embarrassée, et jusqu'à son latin négligé et brusqué d'anglais, trahissent ce détachement souverain de théories qu'il tient pour de simples théories, et qu'il sait si peu importantes pour la substance de la foi. La philosophie de ce très authentique philosophe ne compte visiblement pas à ses yeux : l'Écriture lui est tout, et l'enseignement de l'Église, qu'il a aimé et célébré plus que personne. On sent qu'il donnerait son œuvre entière pour une définition conciliaire ou pour une simple page de saint Augustin.

..

Occam et les occamistes héritèrent de sa virtuosité critique et de son attachement à la foi, mais non pas de sa modération et moins encore de sa fécondité doctrinale. A bien des égards l'occamisme apparaît comme une explosion de scotisme exagéré et déchaîné, où la critique négative s'exalte du fait qu'elle n'est plus contrebalancée par une critique positive. Démolir suffisait à ces esprits ardents, qui paraissent avoir si peu songé à reconstruire. Et pourquoi reconstruire, semblent-ils penser, quand on a la foi qui se suffit et qui suffit à tout ? Il faut donc bien se garder de commettre à leur sujet le contresens de trouver à leur dialectique la moindre saveur de libre-pensée irréligieuse. C'est vers quoi l'on penche peut-être inconsciemment quand on compare Occam à Hume, à cause de leur commun empirisme. On ferait mieux de le rapprocher d'un autre de ses compatriotes, de Newman, à cause de leur commun fidéisme. Comme Newman, la foi le met à l'aise au lieu de le gêner. Ce qui le gêne, et dont

il entend se délivrer, c'est exclusivement les systèmes métaphysiques. Toujours est-il que, loin d'exhaler un parfum de libre-pensée, la libre critique des occamistes est au contraire toute pénétrée de sécurité du côté de la foi ; car ils ne pensent à aucun moment que le sort de celle-ci se joue, ou se puisse jouer, sur les dés de la raison. Ils pensent même exactement le contraire, et que ce qu'ils enlèvent à la raison, ils le conquièrent à la foi. C'est précisément pour cela qu'ils s'en donnent à cœur joie sur le dos des dogmatismes rationnels, aucune crainte ou arrière-crainte d'ébranler les fondements des vérités religieuses ne venant troubler ou modérer leur zèle d'iconoclastes et leur fougue antirationaliste. D'ailleurs n'a-t-on pas constamment vu les fidéistes et les intuitionnistes, sûrs de leurs croyances et de leurs intuitions, se montrer plus hardis que quiconque en critique et plus exigeants que personne en fait de raison pure ? Tels Pascal, Newman, et bien d'autres encore.

(*A suivre*).

E. BAUDIN.

COMPTES RENDUS

L. CUÉNOT, *La Genèse des Espèces animales*, Paris, Alcan, 1921. In-8° de vii-358 p., 25 fr.

L'ouvrage de M. Cuénot n'a pas besoin d'une longue présentation : la première édition date de 1911. Le lecteur s'y mettra rapidement au courant des problèmes soulevés par l'évolutionnisme. Il y trouvera surtout une discussion sereine de la valeur des facteurs invoqués par l'une ou l'autre des doctrines transformistes. Pièces en mains, il saura mieux à quoi s'en tenir sur des théories dont la simplicité apparente soulage peut-être l'esprit, mais « masque la complexité des choses et facilite la critique ».

G. DRIoux.

Pierre GUILLOUX, *L'âme d'Augustin*, Paris, de Gigord, s. d. [1921]. In-8° de 384 p.

L'étude du R. P. Guilloux est divisée en cinq parties. Les deux premières, *l'Enfance insoucieuse* (p. 9-40), la *Jeunesse inquiète* (p. 41-114), ne sont guère qu'une paraphrase des livres I à VIII des *Confessions*. La troisième partie, le *Recueillement de l'âme* (p. 115-174) raconte le séjour d'Augustin à Cassiciacum, la mort de Monique, l'installation d'Augustin avec quelques amis à Thagaste, et ses trois années de laborieuse retraite. Les deux dernières parties, le *Pasteur d'Hippone* (p. 175-314) et l'*Apologiste* (p. 315-380) exposent son rôle comme prédicateur et comme polémiste, soit contre les dissidents, soit contre les « païens ».

Le livre n'est pas sans mérites. Le P. Guilloux est familier avec les écrits d'Augustin et il sait à l'occasion exhumer des moins connus certains textes significatifs. C'est ainsi qu'un passage du Livre des *Quatre-vingt-trois Questions* (Migne, t. XI), ch. LXXI, 6, permet de soupçonner chez Augustin certaine arrière-pensée sur l'accueil bienveillant et courtois, mais un peu « distant », que lui fit saint Ambroise, en une période troublée où il aurait eu besoin de plus de condescendance (p. 91). Des citations opportunes, tirées de Dante, de Goethe, de Tennyson, éclairent çà et là le développement. De jolies analyses, un choix délicat de traits et d'épisodes rendent la lecture de l'ouvrage attachante et facile.

Quelques réserves cependant s'imposent, soit sur la façon dont le P. Guilloux a conçu son sujet, soit sur divers détails de la mise en œuvre.

Les critiques qu'il élève dans sa préface contre le *Saint Augustin* de Louis Bertrand laissent supposer d'abord qu'il compte s'appliquer à combler les lacunes qu'il signale. Qu'il y ait quelque chose à faire après Bertrand, tout le monde en tombera d'accord. Le très distingué romancier a détaillé avec un art subtil les privilèges admirables de la sensibilité d'Augustin ; mais il reste à définir après lui, plus exactement et de plus près qu'il ne lui a plu de le tenter, l'intelligence d'Augustin, sa forme d'esprit ; à marquer ses supériorités et aussi ses limites dans le domaine intellectuel. Le P. Guilloux semble d'abord vouloir s'engager dans cette voie ; en réalité il n'y fait que de rapides incursions, et l'image qu'il donne d'Augustin ne me paraît ni plus complexe ni mieux nuancée que celle que nous devons à Louis Bertrand.

On aurait aimé, par exemple, qu'il nous expliquât pourquoi la *Cité de Dieu* — livre d'une conception puissante et d'une surprenante richesse d'idées — contient tant de pages qui ont vieilli irrémédiablement. Il n'est pas difficile d'en apercevoir et d'en préciser les causes. Elles n'ont pu échapper à la perspicacité du P. Guilloux. Mais, sur ce point, il a poussé la discrétion jusqu'au mutisme, et, au total, son livre ne tient pas les promesses dont sa préface tend l'appât au lecteur. J'ajoute que son exposé ne paraît pas toujours bien ajusté aux textes qui lui servent de support. Par ex., p. 24 : « On désigna Augustin pour composer un devoir qu'il déclamerait dans une séance publique. Le sujet avait été choisi dans l'*Énéide*, etc... » Le récit des *Confessions* I, xvii, 27 ne présente point tout à fait les choses de cette façon. — Je ne sache pas non plus qu'Augustin nous confie nulle part que l'*Ane d'Or* d'Apulée ait « hanté délicieusement sa jeune imagination » (p. 127). L'allusion qu'il fait à ce roman dans la *Cité de Dieu*, XVIII, 18, n'implique rien de semblable. — Puis, où le P. Guilloux a-t-il vu que la femme avec laquelle Augustin vécut de longues années « entra au couvent » après la rupture provoquée par la diplomatie de Monique (p. 102) ? Augustin dit simplement (*Confessions*, VI, xv, 25) « *Illam in Africa redierat vivens tibi alium se virum nescituram...* » Ce vœu pouvait fort bien être observé sans qu'elle cessât de vivre dans le « monde ». — Il me semble également peu exact d'appeler le *Psaume abécédair*e contre les Donatistes « une complainte en vers libres » (p. 183). Augustin dit, dans ses *Rétractations* (I, xx), qu'il avait renoncé délibérément aux formes métriques traditionnelles ; mais il enchaîna pourtant les vers à certaines règles fort rigoureuses ; fixité du nombre des syllabes, rime, césure après la huitième syllabe, accent tonique à l'avant-dernière syllabe de chaque hémistiche. — Le ton de la lettre d'Augustin à Dioscore (Ép. 118) ne permet guère de penser que celui-

ci fût « païen » comme l'appelle le P. Guilloux (p. 324). S'il l'eût été, Augustin n'aurait pas songé à le détourner, comme il le fait, des vieilles philosophies périmées pour l'orienter vers l'étude des hérésies. Le Dioscore dont Augustin raconte la conversion dans la lettre 227, n'a rien de commun avec celui de la lettre 118.

Les nombreux passages traduits par le P. Guilloux ne le sont pas avec une égale sûreté. Il rend deux fois le *nutricula causicorum Africa* de Juvénal par « l'Afrique, cette *petite nourrice* des avocats ». Il est évident que le diminutif *nutricula* est ici l'équivalent de *nutrix* : ces formes abondaient dans la langue de la conversation, sans qu'aucune nuance particulière y fut attachée. — P. 92 « J'étais séparé des oreilles, des lèvres (d'Ambroise) par la foule des *gens d'affaires* auxquels il prodiguait ses services ». Le latin dit (VI, III, 3) « *catervis negotiosorum hominum quorum infirmitatibus serviebat* », c'est-à-dire la foule des gens *affaires* qu'il aidait dans leurs difficultés. — P. 148 : « Nous aspirions des *lèvres du cœur* aux courants de cette fontaine de vie, qui est auprès de Toi, pour nous en imbiber de notre mieux... » Il y a des cas où le traducteur doit renoncer à calquer les métaphores latines. Je doute qu'on puisse parler en français des « lèvres du cœur »; (quoique M. Bertrand s'y soit pareillement risqué). Puis, le *pro caplu nostro aspersi* (IX, x, 23) est tout juste le contraire d'*imbibés*; c'est à peine si Augustin, dans son humilité, espère recueillir *quelques gouttes* de la source sacrée.

Il serait superflu de multiplier les observations. L'ouvrage du P. Guilloux n'apporte rien de bien nouveau sur Augustin, ni sur son œuvre. Mais il sera goûté par le grand public, parce qu'il est aisé, d'allures dégagées, et agréablement écrit.

Pierre DE LABRIOLLE.

Louis HALPHEN, *Etudes critiques sur l'histoire de Charlemagne*, Paris, Alcan, 1921. In-8° de viii-314 p. 14 fr.

M. Halphen a réuni en un volume plusieurs études parues dans la *Revue historique* au cours des années 1917 à 1920, et qu'il sera commode de trouver rassemblées; d'autant plus que leur groupement fera ressortir un certain nombre d'idées générales qui n'apparaissaient pas immédiatement dans les articles présentés en ordre dispersé.

La principale, ou je me trompe fort, c'est qu'il convient de soumettre à une attentive revision plusieurs des conclusions qu'avait imposées, dans la domaine des études carolingiennes, la science germanique. M. Halphen n'est pas tendre pour cette dernière, et lui dit son fait tantôt avec un peu de vivacité, parfois avec un brin d'humour.

Se proposant d'écrire plus tard une étude d'ensemble sur l'Empire

carolingien l'auteur a tout d'abord voulu tirer au clair la question des sources de l'histoire de Charlemagne. La bonne moitié du volume est consacrée à ce travail, qui complètera et sur certains points rectifiera les belles études de Gabriel Monod. A feuilleter les premiers volumes des *Monumenta Germaniae historica*, on pourrait croire, en effet, que des renseignements ont été conservés avec quelque abondance sur la période qui va de 760 à 820. En fait une étude même rapide suffit à montrer que les nombreuses *Annales* publiées par Pertz et ses collaborateurs sont en dépendance étroite. Il importe seulement de préciser l'ordre dans lequel elles ont dérivé les unes des autres. Or, prenant résolument le contre-pied de ses prédécesseurs, M. Halphen s'est attaché, et a réussi, me semble-t-il, à montrer, que les *Annales royales* ou *Annales Laurissenses majores* sont la source directe et indirecte des autres. Loin qu'elles soient, comme on le prétend généralement, une compilation sans valeur des *Petites Annales*, elles représentent au contraire le texte capital pour l'histoire de l'empire carolingien, le registre où se sont insérés, par étapes successives, et souvent année par année, les récits des événements importants. M. Halphen n'hésite pas à écrire à propos d'un fait capital, le couronnement de l'an 800 : « Etant donné le caractère général de ces annales, le récit (des *Annales royales*) a presque la valeur d'un communiqué officiel de la cour franque » (p. 232). C'est fort bien dit, encore qu'il n'eût pas été inutile de donner au lecteur les raisons pour lesquelles ce texte mérite une telle confiance. Quel était donc, demandera quelque sceptique, l'intermédiaire qui faisait tenir au chroniqueur de Lorsch, les « communiqués officiels » du grand quartier général ?

Ayant établi la valeur hors pair des *Annales royales*, l'auteur est maintenant à l'aise pour écarter les témoins qui sont parfois en désaccord avec celles-ci, et tout d'abord Einhard, auquel est consacrée une pénétrante étude. Le rédacteur de la *Vie de Charlemagne* n'en sort pas flatté et l'on se demande parfois avec un peu d'inquiétude quelles raisons expliquent les sévérités de M. Halphen, à l'endroit de l'ami et du conseiller de Louis le Débonnaire. « Il montre dans son livre, écrit l'auteur, une telle légèreté, une telle partialité, que sur les points mêmes où l'on serait tenté de se fier à lui, on doit craindre qu'il n'ait dénaturé les faits » (p. 98). A plus forte raison n'y a-t-il rien à tirer du chroniqueur désigné sous le nom du *Moine de Saint-Gall*. « Monument de désordre et d'incohérence (p. 107), œuvre d'imagination » (p. 135), l'œuvre de cet écrivain, qu'il faut certainement identifier avec Notker le Bègue, est incapable de donner des renseignements sûrs. Elle n'a guère plus de valeur pour l'historien de Charlemagne que *Les trois mousquetaires* pour l'historien de Louis XIII (p. 142).

Il serait intéressant de suivre l'application qui est faite à divers points de l'histoire de Charlemagne de cette étude critique des sources. La conquête de la Saxe, les questions relatives à l'agriculture, à l'industrie, au commerce durant la période carolingienne, sont traitées avec beaucoup de pénétration, mais elles n'intéressent qu'indirectement l'historien de l'Église. Par contre le couronnement impérial de l'an 800 est un événement capital au point de vue de l'histoire politique et religieuse. Les 20 pages que lui a consacrées M. Halphen comptent parmi les plus attachantes de son livre. On sait en bref comment se pose le problème. Qui eut l'idée du couronnement impérial? Est-ce le pape Léon III, qui, à l'insu de Charlemagne, a préparé et exécuté la restauration de l'empire romain d'Occident? Est-ce l'entourage du roi franc, qui, sans consultation préalable du maître, a conçu cette idée grandiose et a trouvé dans le pape un docile instrument pour la réaliser? Les deux hypothèses ont été soutenues. M. Halphen les écarte l'une et l'autre. Toutes deux ont été imaginées pour expliquer la singulière phrase d'Einhard sur le mécontentement, vrai ou apparent, manifesté par Charlemagne après la cérémonie du jour de Noël. Mais les critiques précédentes ont montré le cas qu'il convenait de faire des affirmations d'Einhard. Le mieux est de les laisser entièrement de côté et de procéder à l'aide de documents plus authentiques à la reconstitution de la scène du couronnement. Or les *Annales royales* d'une part, le *Liber Pontificalis* (dans la *vita Leonis III*) de l'autre nous donnent de l'événement même un récit des plus cohérents, et où il est impossible de ne pas remarquer la volonté d'un organisateur. La cérémonie de Noël ne fut pas, comme semble le dire Einhard, une improvisation qui aurait pris au dépourvu le roi des Francs; les deux textes donnent l'impression de quelque chose de concerté, où chacun des figurants, l'empereur, le pape, le clergé, la foule exécute sa partie sans surprise, ni désordre, ni confusion. Et c'est la volonté toute puissante du roi des Francs qui avait tout réglé à l'avance. Le couronnement impérial, telle était, avec la réhabilitation du pape Léon III, la grande affaire que Charles venait régler dans la capitale du monde chrétien. Le titre, les insignes, les pouvoirs d'empereur, c'était le roi des Francs lui-même qui venait de son initiative propre les demander à Rome. Sur ce point la démonstration de M. Halphen me semble absolument décisive, elle renforce une conviction que je m'étais faite de mon côté, et par des voies un peu différentes. Elle se complète au mieux par l'explication qui est fournie de la donnée relative au mécontentement de Charlemagne. Que le couronnement ait eu lieu à l'insu, et même contre le gré de l'empereur, c'est là une de ces explications diplomatiques par lesquelles la monar-

chie franque essaya d'apaiser la vive irritation qui se manifesta à Byzance quand on y apprit la restauration de l'Empire d'Occident. On voit cette interprétation s'esquisser pour la première fois dans les *Annales Laureshamenses* (vers 803 ou un peu après), se préciser dans les *Annales Mazimiani*, prendre enfin dans la *Vita Karoli* d'Einhard la forme que l'on sait et que l'autorité de cet écrivain a si malencontreusement accréditée (1).

E. AMANN.

Charles RICHEL : *Traité de Métapsychique*, Paris, Alcan, 1922. In-8° de 11-816 p.

Les phénomènes métapsychiques sont ceux trop souvent encore dénommés à tort spirites, occultes, surnaturels, supranormaux. Ils sont en réalité seulement *inhabituels*. Il est possible de prendre à leur égard une attitude toute scientifique et M. Richet a écrit son traité de métapsychique comme il eût fait un traité de physiologie.

L'observation et l'expérimentation attestent deux grands faits (p. 758-61) :

1° La *cryptesthésie* existe. Notre intelligence a d'autres sources de connaissance que les sens communément utilisés. La lucidité, la télépathie, les monitions, les prémonitions sont des faits.

2° L'*octoplasmie* est un fait. Dans certaines conditions, des objets, des membres, des corps humains se forment de toutes pièces. — Les tables tournent; des objets se déplacent sans contact; des bruits, des raps, se produisent spontanément : tous ces phénomènes à des degrés divers sont intelligents; ils semblent la première manifestation de matérialisations encore invisibles

Donc il y a sans conteste du métapsychique dans le monde, c'est-à-dire un psychique qui dépasse ce dont l'intelligence humaine, telle que nous l'éprouvons habituellement dans ses formes conscientes et inconscientes, est capable (p. 62).

Mais, si le fait est évident, les explications qui en sont proposées ne sont pas satisfaisantes. M. Richet est réfractaire à l'hypothèse spirite. Il répugne à admettre que les morts reviennent. L'existence d'esprits supérieurs aux hommes est probable, mais l'hypothèse est absolument

(1) Je suis étonné que M. Halphen n'ait nulle part cité dans son étude sur le couronnement, l'ouvrage si important de Mgr Duchesne : *Les premiers temps de l'État pontifical*. A la table des corrections et additions (p. 307, 308), on s'est donné la peine de rectifier les citations de Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, en les rapportant à la 2^e édition (1900). Tant qu'à faire, il était aussi simple de les rapporter à la 3^e-4^e édition (1912).

inutile (p. 267). Le plus vraisemblable est peut-être d'admettre que l'intelligence humaine est en tous sens beaucoup plus puissante que nous ne le croyons. Mais à tout prendre M. Richet estime que « nous n'avons encore aucune hypothèse sérieuse à présenter » (p. 700), ce qui ne va pas sans se heurter quelque peu avec l'air de bravoure de la dernière page : « mettons autant de rigueur dans l'expérimentation que d'audace dans l'hypothèse » (p. 793).

On ne peut songer dans un bref compte-rendu à discuter le fond d'un tel livre. Tenons-nous en à constater que M. Richet — et il est loin d'être le seul — affirme que *cryptesthésie*, *telékinésie*, *ectoplasmie* sont des réalités. Mais, faute de pouvoir juger du fond, au moins nous est-il permis d'apprécier la forme et la manière dont les faits sont exposés et les preuves administrées. Quoi qu'il en coûte, force est bien ici d'avouer que le traité scientifique de M. Richet offre toutes les apparences d'un livre hâtivement écrit.

M. Richet rapporte un nombre considérable d'observations et d'expériences. — Le classement n'en est pas toujours très précis. Une prédiction faite par une bohémienne (p. 459), un rêve où intervient un somnambule (p. 460) sont donnés comme prémonitions dans l'hypnotisme. L'exégèse en est parfois douteuse. On pense César, la méthode de l'alphabet caché devine F. N. T. B. T., et M. Richet démontre que ce résultat n'est pas sans valeur (p. 308). — Des détails importants sont omis. Une servante suédoise indique approximativement le contenu d'une lettre adressée à M. Richet, sans, bien entendu, avoir la lettre sous les yeux : la servante savait-elle le français? la lettre était-elle écrite en suédois? mystère (p. 154). La matérialisation de vêtements n'a rien de plus étonnant que celle d'une main (p. 607). On a pu prélever des morceaux de draperies ainsi obtenues par ectoplasmie (p. 608). Ces étoffes ont-elles été examinées? Peut-on s'en procurer d'identiques au Louvre ou au Bon Marché? Supposent-elles des procédés de fabrication inconnus de nous? Suivent-elles les modes et les progrès de l'industrie textile? Autant de questions sur lesquelles M. Richet demeure muet. — A propos de chaque observation ou expérience rapportée, M. Richet ne précise pas systématiquement la valeur et la portée qu'il lui attribue; il s'en rapporte pour certaines au jugement du lecteur (p. 725). Erreur de méthode vraiment grave, du moins à nos yeux. La moitié, nous dit M. Richet, des monitions de mort qu'il allègue n'a pas absolument valeur probatoire (p. 354). Quels sont les cas probants? Quelle est la valeur relative des autres? Voilà les points sur lesquels il eût importé que M. Richet voulût bien se compromettre toujours et à chaque fois. Après avoir rapporté « une observation remarquable très bien prise par Emile Magnin » de diagnostic

et de thérapeutique cryptesthésiques, il ajoute en note (p. 131) : « M. Magnin rapporte un fait de prémonition bien singulier que lui aurait donné Mlle B... Un jour, après avoir été endormie, la petite amie revint (la petite amie étant la seconde personnalité de Mlle B...) et assura à M. Magnin qu'elle le ferait mourir. M. Magnin la dissuada, non sans peine, de ce projet sinistre ; alors elle lui dit : « Je vous montrerai qu'il m'eût été facile de mettre mon projet à exécution ». Deux jours après M. Magnin alla au bord de la mer à Veules et pour lire il s'assit sur un rocher, au pied d'immenses falaises. Après quelques heures de lecture, il retourna au casino. A peine était-il parti que la falaise s'éboula ». Le conditionnel initial ne me suffit pas. Quand on prend sur soi de reproduire de pareilles affirmations, il est scientifiquement indispensable de préciser comment on les prend. M. Richet donne-t-il ou non cette prémonition pour authentique et valable ? Croit-il ou non que « la petite amie » ait eu le pouvoir de prévoir l'avenir et de faire ébouler la falaise ? M. Richet prend le droit de ne pas nous dire son opinion là-dessus, mais il prend là un droit qu'il n'a pas.

M. Richet ne s'inquiète pas assez des contradictions plus ou moins graves qui s'insinuent au moins dans l'expression de sa pensée. Elles troublent pourtant le lecteur attentif et épris de netteté. L'écriture directe, c'est-à-dire obtenue par un crayon écrivant tout seul, est un phénomène encore bien incertain, page 579, évident au moins en un cas page 602, presque toujours dû à la supercherie page 603, non établi par suite de la facilité et de la fréquence de la fraude page 625. L'aptitude des chevaux au calcul, presque niée en fait page 301, peut en théorie relever d'un automatisme mental ressemblant à celui du médium page 302. Pour juger de la réalité des monitions il est, page 314, contraire au bon sens d'invoquer le bon sens pour se refuser à faire intervenir le calcul des probabilités, mais, page 317, ce calcul devient absolument illusoire en ce qui concerne les monitions et en la matière il faut recourir au bon sens plutôt qu'au calcul. Mme Salmon est sortie un jour d'une cage fermée et demeurée fermée : page 608 l'expérience semble donnée pour saisissante, mais bien douteuse ; page 670 elle est déclarée décisive. Il se produit dans certaines maisons dites hantées des bruits, des mouvements d'objets inexplicables rationnellement. C'est là une affirmation que page 755 il paraît impossible de contester. Cependant, dix lignes plus bas, les mêmes faits sont donnés pour les plus contestables des phénomènes métapsychiques. Les médiums sont comme tout le monde page 49 ; rien ne les distingue du vulgaire hors leurs facultés spéciales page 42. Ce sont toutefois sujets fragiles et éminemment fantaisistes (p. 12) et les aveux qu'il

leur arrive de faire de leurs prétendues fraudes ou simulations témoignent seulement de leur fragilité mentale (p. 29 et 644). On éprouve vraiment quelque malaise devant les affirmations étonnantes auxquelles s'ouvrent tant de voies de retraite.

M. Richet parle avec un dédain amer et violent de ses adversaires qui l'ont évidemment quelquefois assez maltraité. A des années de distance je ne me rappelle plus, je l'avoue, les griefs de M. Richet contre le médecin d'Alger qu'il invective page 643. Il est en tout cas pénible de voir un homme dans la situation morale et, disons-le, matérielle de M. Richet traiter un contradicteur, quel qu'il soit, de « famélique » : au nombre des droits de l'homme qu'il fait ostensiblement profession de défendre, M. Richet ne compte-t-il pas, par hasard, celui d'être pauvre?

CH. BLONDEL.

CHANOINE BARGILLIAT. *Chant des offices paroissiaux. Un vol. 821 p. — Manuel paroissial. Un vol. 270 p. — Chants des saluts (extraits du Manuel Paroissial), Quimper, librairie J. Salaun. A. le Goaziou successeur.*

Voici trois ouvrages bien conçus et fort bien édités, et, de plus, en un format pratique.

La notation est celle, pure et simple, de l'édition vaticane. M. Bargilliat — et c'est son droit — n'a pas jugé à propos d'utiliser les signes de prolongation, pourtant si utiles (point de Solesmes ou épisème horizontal du R. P. dom David); il a conservé également les clés d'ut et de fa. Il semble cependant que l'unification par la clé de sol s'impose pour une plus sûre diffusion du chant grégorien. Mais ce ne sont pas choses indispensables.

M. Bargilliat donne, en ses livres, les trois principales messes royales de H. du Mont : et, en note, il ajoute : *d'après les éditions originales de l'auteur*. Que non pas ! La 1^{re} édition des messes de Du Mont, qui se trouve à Paris, à la bibliothèque Ste-Geneviève, est notée non en neumatique du xiv^e siècle, mais en une manière de proportionnelle, carrées et losanges. Et quant à la valeur respective des notes, il suffit de lire l'*Avis* du P. d'Amance (1674) pour se convaincre que ces messes ne doivent pas se chanter à la grégorienne : *Il faut observer*, dit le Père, *les longues et les brèves, demeurant davantage sur les carrées que sur les autres, ce qui est absolument nécessaire pour chanter agréablement cette sorte de plein-chant musical, qui est le même que celui des messes de M. Du Mont.*

Henry du Mont, qui était un Maître, a droit, je pense, à une certaine considération : et c'est faire un peu trop fi de sa pensée musicale que de défigurer ainsi ses œuvres.

F. BRUN.

Abbé G. DEDIEU. *Le Rôle politique des Protestants français*. Paris, Bloud et Gay, 1921. In-8 de xv-354 p.

Il est difficile d'exagérer l'importance du livre de M. Dedieu qui, grâce à un examen attentif des archives britanniques, est arrivé à éclaircir un des côtés les moins connus du rôle politique des Protestants français de 1685 à 1715. Il montre que s'il y eut dans les réfugiés persécutés et fugitifs à la suite de l'intolérance de Louis XIV, un certain nombre d'hommes comme Pierre Bayle, et tous les Basnage, qui restèrent, malgré tout, fidèles à la France et à son roi, même persécuteur, d'autres au contraire rêvèrent le démembrement du royaume, la soumission à l'étranger et ne reculèrent devant aucun moyen pour assouvir leurs désirs de vengeance.

De ce nombre était le fameux ministre Jurieu qui s'efforce dès 1688 de liguier contre la France Guillaume d'Orange et l'Électeur de Brandebourg. Son rôle fut considérable jusqu'à 1713. On le trouve dans tous les complots, les trahisons, les guerres, les négociations, les organisations d'émeute. M. Dedieu nous fait voir cette activité malfaisante se déployer à propos du mouvement vaudois (1689-1692) et des révoltes camisardes de 1702-1705 et de 1705-1711. Les chapitres les plus curieux sont ceux où il étudie la création par Jurieu d'une agence d'espionnage chargée de renseigner l'Angleterre sur la situation des troupes et surtout des vaisseaux du roi : leur nom, leur force, le nombre de leurs canons, de leurs hommes, le lieu de leur destination, le jour de leur départ, leurs escales et leur ravitaillement (p. 192).

Le rôle de Jurieu espion est étudié en détail ; nous voyons comment il recrute ses merles, et fait parvenir leurs renseignements à l'amirauté anglaise qui en appréciait hautement l'importance, car elle payait généreusement.

Cette agence Jurieu, après un moment de splendeur, tomba ; la police française mit la main sur les principaux espions de France ; l'Angleterre se fatigua de la guerre et du prix élevé des espions ; le 12 janvier 1712 elle prenait part officiellement aux négociations d'Utrecht et renonçait à obtenir de Louis XIV la modification de sa politique vis à vis des protestants français. Ce fut alors un protestant, le marquis de Rochegude, dont l'auteur se plaît à mettre en lumière la noble figure, qui par ses démarches obtint la liberté de ses coreligionnaires condamnés aux galères « des forçats pour la foi ».

M. Dedieu n'a point voulu faire œuvre de parti : il l'indique et dans son avertissement et dans son avant-propos écrit en octobre 1919. Le ton qu'il observe est celui du récit. Il trouverait indécemment le persiflage « Il était déjà déplaisant, avant le mois d'août 1914, dit-il, de voir

traiter avec désinvolture la « cabale des dévôts » ; je n'aurais pas toléré, à mes propres yeux, de traiter, en 1919, avec ironie les aberrations passées d'un parti. Trop de gloire commune et trop de sang versé en commun l'eût interdit. »

Peut-être l'auteur aurait-il pu mettre davantage en lumière que la thèse juridico-politique des protestants était que la soumission des protestants reposant sur un contrat, l'édit de Nantes, la rupture de ce contrat les déliait de tout devoir vis à vis du monarque. Cette thèse, que l'on voit exposer tout au long dans Benoît l'historien de l'édit de Nantes, eût fait mieux comprendre l'état d'esprit de Jurieu et de ses acolytes, sans d'ailleurs l'excuser. Il nous reste à souhaiter que l'abbé Dedieu continue ses belles études et nous donne bientôt l'histoire politique des protestants français de 1685 à 1788 dont il annonce la préparation et que nous attendons avec curiosité.

ERNEST CHAMPEAUX.

Histoire de l'Art depuis les premiers temps chrétiens jusqu'à nos jours.

Ouvrage publié sous la direction de M. André MICHEL. Tome VI, *L'art en Europe au xvii^e siècle*. Première partie. Gr. in-8° de 506 p. avec 345 gravures et VI planches hors texte. Paris, A. Colin, s. d. Prix : 50 francs.

L'art religieux occupe une grande place dans ce nouveau volume de *l'Histoire de l'Art* (1). Avec le xvii^e siècle s'ouvre pour l'Église une longue période de tranquillité extérieure, que marquera, à Rome surtout, une abondante production artistique. L'architecture religieuse, un instant gênée par les sévérités de la Contre-Réforme, a repris toute son aisance. Elle ne reviendra plus aux formules du moyen âge ; elle ne voudra être débitrice que de l'art antique. Mais

(1) Voici les principales divisions de l'ouvrage : *Avertissement*, par André MICHEL. Livre XVII, *L'art italien sous le Bernin*. Ch. I, *L'architecture italienne du xvii^e siècle*, par Marcel REYMOND. Ch. II, *La peinture italienne au xvii^e siècle*, par André PÉRATÉ. Ch. III, *La sculpture italienne au temps du cavalier Bernin*, par André MICHEL.

Livre XVIII, *Les débuts de l'art monarchique français*. Ch. IV, *L'architecture en France pendant la première moitié du xvii^e siècle*, par Henry LEMONNIER. Ch. V, *La peinture et la gravure en France pendant la première moitié du xvii^e siècle*, par Henry LEMONNIER.

Livre XIX, *L'art aux Pays-Bas et en Espagne*. Chap. VI, *La sculpture dans les Pays-Bas au xvii^e siècle*, par Paul VITRY. Ch. VII, *La peinture dans les Pays-Bas au xvii^e siècle*, par Louis GILLET. Ch. VIII, *L'art en Espagne au xvii^e siècle*, par Pierre PARIS.

elle utilisera ses emprunts avec une liberté que n'auraient pas approuvée les purs classiques de la Renaissance.

L'emploi presque exclusif des ordres classiques, colonnes, frontons, entablements, corniches, caractérisera le style nouveau. Mais ces divers éléments perdront peu à peu tout rôle constructif pour devenir de simples moyens de décoration. Détournés de leurs primitives fonctions architectoniques, ils serviront à composer des ensembles ornementaux, dont le seul but sera de plaire aux yeux par l'heureux effet d'agréables combinaisons. La colonne, momentanément délaissée par les architectes de la Contre-Réforme, réapparaît avec Maderne sur l'immense façade de Saint-Pierre (1612) et sur celle de Sainte-Suzanne (1603). Elle va jouir désormais d'une faveur qui ne se démentira plus. Dans le temple antique et la basilique des premiers siècles elle était un support : ici on ne lui demandera plus que de rompre la monotonie des vastes surfaces verticales, façades, parois intérieures des églises. On encadrera de colonnes les portes, les fenêtres, les autels, les niches des saints. On évitera l'ennui que pourrait créer la répétition constante du même motif en imaginant des groupements originaux, en accouplant les colonnes, en les détachant du mur pour les disposer en ligne courbe ou en saillies aiguës. A la fin même, les inventeurs du style baroque ne se contenteront plus de la forme classique : ils cisèleront les fûts, les tordront en spirale, enlanceront autour d'eux des guirlandes ou les garniront de sculptures.

Sur la façade de Sainte-Suzanne, Maderne avait surmonté du fronton classique les diverses baies, tantôt en lui conservant sa forme triangulaire, tantôt en arrondissant l'angle supérieur en arc surbaissé. Ce motif va être lui aussi répété sans lassitude, durant plus de deux siècles. On le retrouvera partout : au-dessus des portes, des fenêtres, des autels. Mais comme il ne supporte plus les deux versants d'un toit, rien n'oblige à conserver sans altérations sa forme traditionnelle. L'innovation qui aura le plus de succès consistera à remplacer l'angle du sommet par une échancrure ou une courbe rentrante. Ce fronton brisé couronnera la plupart des encadrements d'autel. L'échancrure supérieure ne demeurera pas longtemps vide : on y logera les sculptures les plus diverses : vases, bustes, groupes, figures allégoriques.

En renonçant au projet de Michel-Ange, Maderne avait rétabli à Saint-Pierre le plan en forme de croix latine, traditionnel en Occident. Cet exemple ne s'imposa pas à ses successeurs. Vers le milieu du *xvii*^e siècle, Pierre de Cortone adopta pour l'église des Saints-Luc-et-Martine la forme de la croix grecque. A la même époque, Borromini construisait l'église de Saint-Charles aux Quatre-Fontaines, sur le plan le plus libre qui se puisse imaginer : la nef unique n'est plus une

croix ; elle est enfermée dans une suite de courbes, convexes aux deux côtés du sanctuaire et de l'entrée, concaves sur les flancs de la partie centrale. Le tout est recouvert d'une coupole ovale. Vers l'année 1650, Innocent X faisait élever, auprès de son palais de la place Navone, l'église de Sainte-Agnès. L'édifice offre l'aspect d'une rotonde que précède une courte nef et que prolonge le sanctuaire. Les quatre pans coupés qui supportent la coupole sont aussi larges que l'ouverture de la nef. De là l'impression de grandeur produite par l'enceinte sphérique dans laquelle débouche cette nef, impression qu'augmente encore l'ampleur des deux vastes chapelles ouvertes sur les côtés. A Saint-André du Quirinal, chapelle du noviciat des Jésuites, construite par le Bernin en 1658, le plan est elliptique et c'est dans le petit axe de l'ellipse que sont placés l'autel et la porte d'entrée. En arrière de la grande coupole elliptique, une coupole moindre s'élève au dessus de l'autel.

On pourrait multiplier les exemples pour montrer à quel point les architectes du xvii^e siècle se sont peu crus liés par le passé et ses diverses traditions. On le vit bien lorsque, vers 1650, Borromini fut chargé par Innocent X de restaurer la vénérable basilique du Latran. Les colonnades de la nef, qui rattachaient si authentiquement l'architecture chrétienne des premiers temps à l'architecture classique, furent supprimées sans ménagements. On emprisonna les colonnes, deux par deux, dans d'énormes piliers de maçonnerie décorés de pilastres et de revêtements de stuc.

Pour parer l'intérieur des églises, les décorateurs rivalisent de luxe et de somptuosité. Ici encore c'est Maderne qui ouvre la voie, à Saint-Pierre, où il dirige la décoration des chapelles du Chœur et du Saint-Sacrement. Les plafonds, au lieu d'être divisés en caissons uniformes, comme au temps de Bramante, reçoivent un placage de stucs en relief, qui dessinent une multitude de compartiments aux formes les plus variées. Ces reliefs descendent même sur les murs, suivant le procédé qu'avaient déjà pratiqué, mais avec moins de profusion, Raphaël dans la galerie des Loges et Antonio de San Gallo à N.-D. de Lorette. Dans l'écoinçon des arcs et sur les pentes des frontons, Maderne allonge de grandes figures sculptées, motif qui sera repris avec prédilection par la plupart des décorateurs des générations suivantes.

Il serait infini de parcourir tous les détails de l'ornementation des églises du xvii^e siècle. On recherche les matériaux les plus riches, les marbres polychromes, aux teintes variées et chaudes, pour les colonnes les revêtements des murs et les incrustations des pavements. Des sculptures, souvent charmantes, animent les pendentifs et les frises. Une multitude d'anges, de figures symboliques se deta-

chent au-dessus des corniches, envahissent les pilastres et même la courbe des coupoles. A Santa-Maria dell' Orto, par exemple, cette foule de personnages en relief, parmi les tresses et les guirlandes, forme une apparition de féerie. Des peintures remplissent les panneaux qui ne sont pas sculptés. Dans les parties hautes on pousse à l'extrême les ingéniosités de la perspective. L'immense plafond peint de Saint-Ignace (1685-1689), du P. Pozzo, en prolongeant jusque dans les nuages les lignes architecturales de l'édifice, veut donner l'illusion d'une échappée dans le ciel. Cette œuvre paradoxale porte à leur dernier point ces recherches trop artificielles. C'est surtout autour des autels que l'imagination s'épuisa à multiplier les détails de la plus éblouissante richesse. Celui de saint Ignace, au Gesù, demeure le modèle du genre.

Par contraste avec le miroitement des couleurs qui illuminait l'intérieur de l'édifice, les façades conservent la couleur naturelle de la pierre ou du marbre. Le moyen âge italien avait aimé les façades multicolores et plusieurs églises de la Renaissance prolongent cette tradition. Ici encore le xvii^e siècle rompt nettement avec le passé. Toute l'ornementation de la façade s'obtient désormais par le seul effet des lignes architecturales et des combinaisons variables que peuvent fournir les colonnes, les frontons, les niches abritant des statues. Un procédé fort commun consiste à étager deux ordres de colonnes, dont le plus haut, de largeur moindre, est couronné d'un fronton triangulaire et accosté de deux contreforts en forme de consoles renversées. Mais aucune règle précise ne limita la fantaisie des architectes. On vit bientôt des façades dont le plan dessinait une ligne courbe (Sainte-Madeleine), ou une suite d'ondulations (Saint-Charles aux Quatre-Fontaines). Maderne avait dressé des statues sur le faite de la façade de Saint-Pierre. L'exemple fut repris, avec un bonheur inégal, à Sainte-Marie majeure, à Saint-Jean de Latran, à Sainte-Croix-de-Jérusalem. Après quelques tentatives assez maladroites, on renonça définitivement aux clochers. L'effet d'élévation en hauteur sera produit par le dôme sous lequel se creuse la coupole.

Dans le reste de l'Italie, l'influence des architectes romains fut prédominante. Mais les écoles locales ne perdirent pas toute originalité. A Venise, les colonnes des façades, d'une pierre plus fine que le travertin romain, sont fréquemment ornées de fines cannelures. De plus, au lieu d'être simplement plaquées contre la façade, elles en sont légèrement détachées, ce qui à Rome est exceptionnel (Santa Maria in Campitelli). A Gênes, la nef splendide de l'Annunziata est soutenue par deux rangées de colonnes cannelées, à l'image des anciennes basiliques. A Turin, le P. Guarini, esprit original et géomètre

de valeur, utilisa, pour ses coupes, l'expérience des architectes gothiques sur la valeur constructive des nervures diagonales.

Nous n'avons pu que résumer rapidement les observations de M. Marcel Reymond. Il faut lire son étude elle-même pour comprendre combien les constructeurs d'églises du xvii^e siècle, en dépit de l'apparente uniformité de style qui marque leurs œuvres, ont tous fait effort pour créer des formes nouvelles et ont rivalisé d'imagination et d'ingéniosité.

En examinant les causes qui ont favorisé la floraison de ce style somptueux, M. M. Reymond insiste principalement sur le sentiment de triomphe que dut éprouver la Papauté après le succès de la Contre-Réforme. Cette vue n'est peut-être pas complète. Bien qu'ayant conjuré les dangers immédiats, l'Église demeure inquiète. Elle a perdu une partie de son troupeau et elle redoutera toujours les effets de la contagion sur ses fils demeurés fidèles. C'est cette préoccupation qui continuera à susciter des légions d'apologistes et de controversistes. Les cérémonies du culte devront servir elles aussi à attirer, à retenir, à garder les âmes. Et c'est pourquoi on abandonne la vieille liturgie des siècles passés, devenue depuis longtemps lettre morte. Les Oratoriens de saint Philippe de Néri et surtout les Jésuites imaginent des cérémonies nouvelles, où la magnificence des luminaires et des décors, les enchantements de la musique et des chœurs savants émerveilleront également les raffinés et les simples. La décoration de la maison de Dieu devra parler le même langage persuasif. Les formes austères du moyen âge n'auraient pu charmer des yeux encore éblouis des visions de la Renaissance. Au lieu de lutter contre le goût universel, on s'en fera un auxiliaire.

M. Henry Lemonnier montre combien l'architecture des églises françaises du xvii^e siècle fut dépendante des modèles romains. Mais nous ne retrouvons plus ici l'exubérance d'ornementation et la richesse de couleurs des églises italiennes. La façade comporte d'ordinaire deux ou trois étages de colonnes. Le plan est en forme de croix latine, avec une coupole sur la croisée. La nef est recouverte d'une voûte en berceau, dans laquelle s'ouvrent des lunettes latérales abritant les fenêtres. L'aspect intérieur est généralement morne et froid, car, en l'absence des peintures et des marbres polychromes, les seules lignes architecturales ne peuvent animer la monotonie terne des parois.

Dans les églises espagnoles, étudiées par M. Pierre Paris, l'influence du style romain est aussi sensible. Dans l'agencement des motifs courants, colonnes ou frontons, la complication est parfois poussée à l'extrême, par l'accumulation des ornements secondaires et des

menues recherches d'exécution. Parfois au contraire, par la netteté des ouvertures quadrangulaires, par la préférence accordée à la ligne droite sur la ligne courbe, par la simplicité des vastes surfaces nues, se manifeste un effort de saine réaction contre les exagérations du maniérisme.

Les nombreuses églises élevées à Rome, dans le courant du xvii^e siècle, occupèrent un peuple de décorateurs, parmi lesquels les sculpteurs tiennent le premier rang. Un nom domine tous les autres, celui du cavalier Bernin (1598-1680), dont M. André Michel nous raconte la longue et féconde carrière. Malgré son désir de tout comprendre, Taine n'a pu dominer l'irritation instinctive qu'il ressentait devant la plupart des œuvres d'art religieux du xvii^e siècle, devant la sculpture du Bernin en particulier. Tel qu'il le concevait, l'art chrétien n'avait rien de commun avec ces églises trop dorées, avec ces saints agitant en gestes théâtraux des flots de draperies tourmentées. La critique de M. André Michel est plus indulgente et, sans aucun doute, plus pénétrante et plus juste. Malgré l'emphase qui gâte nombre de ses compositions hâtives, il faut reconnaître au Bernin un goût incontestable de réalisme. Quant à la valeur religieuse de son œuvre, de la célèbre Sainte-Thérèse, par exemple, M. André Michel demande qu'on l'apprécie en se rappelant ce qu'était devenue la dévotion italienne, après la réaction de la Contre-Réforme. Le christianisme du Bernin est celui de la majorité de ses compatriotes. Son œuvre répondait exactement à ce qu'attendait de lui la foule de ses admirateurs. Celle-ci n'eût trouvé que froideur dans l'art du moyen âge et même de la première Renaissance. Il fallait que l'amour divin s'exprimât à ses yeux par des transes, des pâmoisons, des gestes pathétiques. Que d'ouvrages de piété où l'on pourrait relever, à cette époque, la même transposition mystique des émotions les plus sensibles et des ardeurs les plus profanes. Il faut admettre qu'un sentiment religieux très sincère peut s'accommoder des modes d'expression les plus divers.

L'Espagne, si ouverte au prestige de l'architecture nouvelle, sut mieux préserver son originalité dans le domaine de la sculpture religieuse. L'école andalouse surtout, avec Martinez Montañès (1580?-1649), Alonzo Cano (1601-1667), Pedro de Mena (1628-1688), demeura fidèle à l'austère et ardente piété qui, durant des siècles, fut la sève puissante de l'art espagnol. La technique ancienne est conservée. Les statues sont taillées dans le bois et recouvertes ensuite, par un nouvel artiste, de teintes polychromes. M. Pierre Paris traduit en termes excellents le pathétique, intense et contenu, qui se dégage de ces visages émaciés de moines et de pénitents, de ces Vierges douloureuses, de ces images du Christ souffrant. Sous la transfiguration de l'idéalisme chrétien,

l'humanité concrète et réelle demeure toujours sensible. Martiniès surtout a maintenu intact ce réalisme vigoureux. Avec Pedro de Mena, le classicisme italien s'infiltrera progressivement et atténuera de ses conventions la robe franchise des anciens maîtres espagnols.

Le xviii^e siècle fut pour la peinture italienne une période d'abondante production. Rome est toujours le centre le plus actif. La peinture décorative y est particulièrement en honneur. Les compositions à sujet religieux abondent. Mais on ne saurait les étudier séparément, car leurs auteurs y apportent les mêmes moyens d'expression que dans leurs peintures profanes. Une *Aurore* ou une *Assomption* donnent lieu au même déploiement de virtuosité et la conviction est aussi conventionnelle dans le sujet chrétien que dans la scène mythologique. Le génie des maîtres du siècle précédent agit encore sur leur nombreuse postérité. Mais, en se diffusant, il s'est mué en habileté technique, en facilité sans profondeur, en fécondité inépuisable, trop souvent banale. Quelques artistes plus personnels, tels que Pierre de Cortone (1596-1660) ou Le Guerchin (1590-1666) émergent de cette foule de talents secondaires, mais ils participent eux aussi à la décadence de leur génération. Il serait injuste cependant d'exagérer notre dédain pour un temps où la vie artistique demeure si intense, en dépit de l'incontestable abaissement des personnalités. Les œuvres charmantes ou exquises ne manquent pas. Elles sont commentées par M. André Pératé en de délicates analyses où abondent les observations fines et judicieuses.

La peinture française du grand siècle s'inspira docilement des modèles italiens. Quelques talents vigoureux, sans songer à s'affranchir entièrement, surent néanmoins trouver des accents originaux : Eustache Le Sueur, dont le génie si divers, toujours en voie de renouvellement, fut prématurément arrêté en plein développement (1617-1655) ; Le Poussin (1594-1633) ; Philippe de Champaigne (1602-1674). Mais il serait arbitraire d'isoler dans leur œuvre les compositions à sujet religieux. Nous ne pouvons que renvoyer aux pages érudites de M. Henry Lemonnier.

L'histoire de la peinture dans les Pays-Bas nous est retracée par M. Louis Gillet. Il s'attarde avec une prédilection justifiée auprès de deux grands hommes : de Rubens (1577-1640) dans les Flandres, de Rembrandt (1666-1669) en Hollande. Le puissant génie de Rubens domine toutes les contestations. On n'a cependant pas manqué, à notre époque surtout, de discuter le mérite religieux de ses compositions chrétiennes. On s'est scandalisé de reconnaître à son pinceau, dans les *Descentes de Croix* ou les *Adorations des Mages*, la même fougue que dans ses débordantes mythologies ou ses tableaux des joies profanes.

Les simples croyants n'y mettent pas tant de façons et l'élan de foi sincère qui anime la plupart de ces compositions trouvera toujours le chemin de leur cœur. Par contre,

« Le don mystérieux d'éveiller l'infini »

n'a pas été contesté à Rembrandt, même par les plus exclusifs admirateurs des primitifs ou de l'art de Beuron. Devant les *Pèlerins d'Emmaüs* ou *Jésus guérissant les malades*, est-il possible de songer à d'autres œuvres qui ébranleraient plus sûrement les touches les plus profondes de l'émotion religieuse ? Il est puéril de vouloir mettre en formules le pouvoir indéfinissable qu'ont quelques œuvres humaines de provoquer en nous ce tressaillement sacré. Pouvoir d'autant plus étrange que, dans nombre de cas, la vertu de l'œuvre dépasse les intentions et les propres sentiments de l'artiste.

Le plus souvent néanmoins c'est par une foi consciente de ses moyens d'expression que les artistes chrétiens agissent sur notre propre foi. Les peintres espagnols du xvii^e siècle ont gardé du moyen âge le secret de ce pathétique communicatif. Il suffit de rappeler les noms de Ribalta (1555-1628), de Ribera dit l'Espagnolet (1588-1656), avec leurs moines méditatifs, leurs Madeleines pénitentes ou leurs martyrs extatiques ; ceux de Murillo (1618-1682), de Zurbaran (1598-1662) et du grand Velasquez (1599-1660). L'influence italienne affadit parfois quelques-unes de leurs œuvres, mais, dans l'ensemble, le sens de la vérité, le goût de l'observation et du réalisme probe les préservent des molleses du convenu. La mythologie n'entame pas leur austère christianisme. Comme leurs compatriotes les sculpteurs sur bois, c'est ordinairement avec une grande simplicité de moyens qu'ils rendent sensible l'intense vie intérieure de leurs personnages. Ils ne se préoccupent pas d'embellir de parti pris et d'adoucir les traits de leurs saints : mais ils savent transfigurer les plus rudes visages par l'ardeur de la foi qui rayonne de l'âme.

Nous espérons que cet aperçu donnera le désir de lire le beau livre que nous venons de parcourir. Il est souvent question, parmi les catholiques, d'une renaissance nécessaire de l'art chrétien. Plusieurs heureuses initiatives se sont déjà manifestées. Mais que ce désir de renouveau ne nous rende pas injustes pour le passé. L'art du xvii^e siècle en particulier est souvent accablé, depuis que le Moyen Âge a été remis en honneur, d'un dédain sans mesure, auquel peut seul se comparer l'engouement excessif dont il bénéficia jadis. Ces condamnations absolues ne seront pas sans appel. La mode est chose mouvante et, pour beaucoup d'excellentes âmes, enthousiasme et dénigrement ne sont, en ces matières, qu'une affaire de mode. Les esprits pondérés seront heureux de trouver dans l'excellent ouvrage que nous leur

signalons les éléments nécessaires pour se former un jugement moins outrancier et plus solidement fondé.

Michel ANDRIEU.

Georges GOYAU, *La pensée religieuse de Joseph de Maistre*. D'après des documents inédits. Paris, Perrin, 1921. In-16 de ix-221 p. Prix : 7 francs.

Martin JUGIE, *Joseph de Maistre et l'Église gréco-russe*, Paris, Maison de la Bonne Presse, 1922. In-16 de xviii-198 p.

Au cours de cette année 1921 où la France catholique célébra le centenaire de sa mort, le nom et l'œuvre de Joseph de Maistre ont défrayé plus que jamais la presse religieuse. Cette grande et noble figure a tenté la plume de M. Georges Goyau, et il n'est pas besoin de dire que son volume dépasse l'intérêt de l'actualité.

Joseph de Maistre a été tour à tour étudié par divers spécialistes comme philosophe politique, comme apologiste, comme théologien, comme écrivain surtout. Sans négliger ces côtés extérieurs, M. Goyau l'aborde de préférence en psychologue, pour saisir le secret de sa « pensée religieuse », c'est-à-dire le fond même et l'histoire intime de son âme. Histoire qui ne laisse pas tout d'abord de paraître assez compliquée. Il y a longtemps qu'on s'est demandé si Maistre s'était conduit en fils soumis de cette Église dont il se faisait au dehors le défenseur. De nombreuses correspondances de lui ou des siens publiées dans ces dernières années n'arrivaient pas à éclaircir l'énigme. Et voilà, pour tout compliquer, que l'érudition de M. François Vermale découvrait naguère, dans les archives de la franc-maçonnerie savoisiennne, la preuve de sa participation active, pendant les quinze années de sa jeunesse, aux travaux de la loge écossaise : la *Sincérité*.

Non content de reprendre avec une sagacité minutieuse les diverses pièces de ce dossier, M. Goyau a eu la bonne fortune de recevoir communication par la famille de nombreux et précieux documents inédits. De cette enquête, notamment du journal manuscrit que Maistre tint à partir de 1790, il résulte que l'auteur du *Pape* et des *Soirées* fut aussi un catholique pratiquant. Quant à sa fidélité maçonnique et à ses fréquentations avec les « illuminés », les mêmes sources établissent que ce ne fut pour Maistre qu'une première manière, encore confuse, de poursuivre cet idéal de rénovation religieuse et d'unité ecclésiastique qui fut toujours le sien, mais que, mieux averti, il ne chercha plus par la suite que dans l'Église et la papauté.

Chemin faisant, M. Goyau est amené à suivre dans l'âme de Maistre les vicissitudes de sa carrière, l'évolution de ses sentiments, la genèse de ses œuvres. De toutes façons, cette biographie intime est faite pour

instruire ceux-là même qui croyaient en connaître le héros. Soutenu par cette puissante personnalité, le talent de l'auteur se montra rarement avec plus de finesse et de vigueur.

Une des préoccupations dominantes de Joseph de Maistre, entretenue en lui par son long séjour en terre russe, fut certainement celle des Églises séparées. Le P. Jugie a eu l'heureuse pensée de réussir et classer dans une brochure de vulgarisation ses idées sur les causes, la nature, les formes distinctives et les remèdes du schisme. Catholiques et schismatiques peuvent en faire un égal profit. M^{me} Swetchine appelait J. de Maistre « un grand semeur de catholicisme ». Le petit ouvrage du P. Jugie « n'a d'autre ambition que d'élargir le plus possible le geste de ce semeur ». Il y réussit.

J. RIVIÈRE.

Henry DE DORLODOT, docteur en théologie et en sciences naturelles, professeur à l'Université catholique de Louvain. *Le darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique*, t. I : *L'origine des espèces*. Bruxelles et Paris, Vromant, 1921. In-16 de 194 p. Prix : 6 francs. Collection *Lovanium*.

On aurait pu croire que la question du darwinisme appartenait depuis longtemps à la catégorie des problèmes classés. Il paraît cependant qu'elle s'est posée à nouveau, dans certains cercles belges, à propos de la part que l'Université de Louvain a cru devoir prendre aux fêtes du centenaire de la naissance de Ch. Darwin. La démarche fut critiquée. Ces critiques ont eu au moins un bon résultat : celui de fournir à M. de Dorlodot l'occasion de nous donner une excellente étude scientifique et apologétique sur le sujet.

L'auteur ne se contente pas de revendiquer timidement la liberté des opinions, comme en toute matière où la foi ne se prononce pas. Il établit que le récit de la Genèse s'oppose à tout concordisme et est plutôt favorable à la « génération spontanée » des espèces vivantes ; que les Pères les plus illustres, par exemple saint Grégoire de Nysse, saint Basile et saint Augustin, ont admis « l'évolution naturelle absolue » consécutive à l'impulsion première du Créateur ; que les scolastiques ont un peu réagi sous l'empire de la science aristotélicienne, mais sont restés fidèles au « naturalisme chrétien ». Sous ce nom, l'auteur entend « la tendance à attribuer à l'action naturelle des causes secondes tout ce que la raison et les données positives des sciences d'observation ne défendent pas de leur accorder » (p. 115).

Fidèle à cet esprit, M. de Dorlodot admet comme plus conforme à l'induction scientifique et à la sagesse de Dieu l'évolution naturelle des espèces à partir d'un ou quelques types primitifs. Mais l'état actuel

de la science lui paraît encore postuler une intervention spéciale de Dieu à l'origine de la vie. En un mot, il se rallie à l'évolutionnisme modéré de Darwin. Ce n'est d'ailleurs pour lui qu'un pis-aller et l'auteur ne cache pas que seuls des scrupules scientifiques l'empêchent de revenir à l'évolutionnisme absolu des anciens (1). « Je bénirai, dit-il, celui qui me montrera le moyen d'abandonner honnêtement Darwin, pour suivre, sur ce point, Augustin et Grégoire » (p. 151, cf. p. 190).

Le système adopté par l'auteur sur l'origine des espèces relève de la science et des méthodes scientifiques : tout ce qu'un profane en peut dire, c'est que M. de Dorlodot a qualité pour y parler en maître. Mais, « au point de vue de l'orthodoxie catholique » qui seul nous appartient, sa thèse est lumineuse et décisive. Non seulement rien ne s'oppose à admettre l'évolution de la vie comme de la matière inerte ; mais à bien des égards la théologie semble l'appeler. Peut-être cette nouvelle démonstration d'une vieille vérité par un théologien qui est aussi un savant arrivera-t-elle à faire disparaître ces thèses sur la fixité des espèces qui encombrant encore quelques traités *De Deo creante*.

Après l'origine des espèces, l'auteur se propose d'étudier à part la question spéciale de l'origine de l'homme. Tous les lecteurs de ce premier volume seront impatients d'avoir en mains le second.

J. RIVIÈRE.

Sujet du concours de l'année 1923-1924.

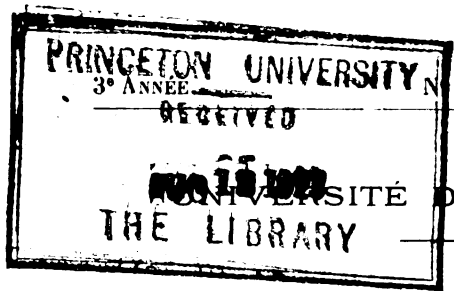
La Faculté propose comme sujet de concours le thème suivant :
L'AMOUR DE DIEU SELON SAINT BERNARD.

Les mémoires devront être adressés à M. le doyen Martin, 30, rue des Vosges, avant le 1^{er} avril 1924. Les auteurs mettront une devise en tête de leurs manuscrits. Une enveloppe cachetée, revêtue de la même devise, contiendra leurs noms et leurs adresses. Un prix de mille francs sera décerné au meilleur travail.

(1) C'est-à-dire celui qui « nie l'intervention spéciale de Dieu même à l'origine de la vie » (p. 10).

Le Gérant : JOSEPH GAMON.

CG



JUILLET 1923.

REVUE
DES
SCIENCES RELIGIEUSES

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DES

PROFESSEURS DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE

SOMMAIRE

	Pages.
Jean RIVIÈRE. — Saint Colomban et le jugement du pape hérétique..	277
Michel ANDRIEU. — <i>Immixtio et consecratio (suite)</i>	283
A. WILMART. — Les ordres du Christ.....	305
Chroniques.	
E. BAUDIN. — Histoire de la philosophie : Les rapports de la raison et de la foi, du moyen âge à nos jours (<i>suite</i>)	328
Jules VIARD. — Chronique d'histoire de l'Eglise au moyen âge.....	358
A. PODECHARD. — Chronique biblique (Ancien Testament).....	372
A. VINCENT. — Chronique d'histoire des religions.....	387
Comptes rendus bibliographiques	404
Rapport sur le concours annuel de la Faculté	423

STRASBOURG
BUREAUX DE LA REVUE
9 bis, rue des Frères

PARIS
DÉPÔT CHEZ LETOUZEY
87, BOULEVARD RASPAIL (VI^e)

La *Revue des Sciences religieuses* est trimestrielle. Consacrée à l'ensemble des disciplines ecclésiastiques, elle contient des articles de fond et des notes ou communications de moindre étendue. Elle tient le lecteur au courant des principaux ouvrages récents, sous forme de **CHRONIQUES** ou de comptes rendus.

PRIX DE L'ABONNEMENT { Pour la France..... 15 fr.
 { Pour l'étranger..... 20 fr.
Un numéro : **4 fr. 50.**

Les paiements peuvent être effectués par mandat-carte rose expédié à Strasbourg, 9 bis, rue des Frères, compte-courant 37-30 *Revue des Sciences religieuses*.

PRINCIPAUX COLLABORATEURS :

M^{sr} RUCH, évêque de Strasbourg; M^{sr} MERCATI, préfet de la bibliothèque Vaticane; M^{sr} LESNE, recteur des facultés libres de Lille; M^{sr} BATIFFOL; M. TIXERONT, doyen de la Faculté de théologie de Lyon; M. AUDOLLENT, doyen de la Faculté des lettres de Clermont-Ferrand; M. DE LABRIOLLE, professeur à l'Université de Poitiers; MM. JORDAN et PUECH, professeurs à l'Université de Paris; M. VIARD, archiviste aux archives nationales; MM. LEMAN et BARDY, professeurs aux facultés libres de Lille; MM. ARQUILLIÈRE, VITEAU et MAGNIN, professeurs à l'Institut catholique de Paris; M. DIÈS, professeur aux facultés libres d'Angers; M. G. GOYAU; MM. PODECHARD, JACQUIER et VERNET, professeurs aux facultés libres de Lyon; DOIMS GOUGAUD et WILMART; M. le chanoine SICARD, curé de Saint-Pierre-de-Chailot, à Paris; M. L. PFLEGER, professeur au collège Saint-Etienne, à Strasbourg; M. FLICHE, professeur à l'Université de Montpellier; M. LE BRAS, assistant de droit canonique à la Faculté de droit de Paris; M. DRIoux, de l'Institut international d'anthropologie; M. LENOBLE, supérieur de Pontlevoy; M. VINCENT, du clergé de Paris, etc.

Tout ce qui concerne la rédaction de la *Revue* doit être adressé
9 bis, rue des Frères, à Strasbourg.

Saint Colomban et le jugement du pape hérétique

On sait que la doctrine était classique au moyen-âge — tout au moins chez les canonistes ; car les théologiens semblent avoir fait exception — que le pape pouvait tomber dans l'hérésie et devenait, dans ce cas, justiciable de l'Église. Elle est formelle dans Gratien, qui l'appuie sur les *Gesta Bonifacii* : œuvre aujourd'hui perdue, mais déjà citée dans les collections canoniques d'Yves de Chartres et d'un contemporain de Grégoire VII : le cardinal Deusdedit (1). Ainsi nous pouvons remonter ce curieux courant d'idées, par des documents certains, au moins jusqu'au milieu du XI^e siècle.

Il serait intéressant d'en explorer les origines. Un lointain précédent se présente naturellement à l'esprit : celui du pape Honorius, jugé et condamné comme hérétique au sixième concile œcuménique (680-681) avec l'assentiment tacite des légats romains et l'approbation postérieure du pape Agathon (2). Ce fait montre qu'à la fin du VII^e siècle l'Église acceptait déjà pratiquement la jurisprudence dont le moyen âge devait dégager la théorie. Encore faut-il observer — et on ne l'a peut-être pas toujours suffisamment fait — que ce cas, si topique pour nous aujourd'hui, n'a aucunement inspiré la doctrine consacrée par Gratien. Car les canonistes médiévaux n'ont rien su du pape Honorius. Pour n'être pas une source, ce précédent n'en est d'ailleurs pas moins de la plus extrême importance dans l'histoire de la question.

On a cru en trouver un plus ancien encore, au commencement de ce même VII^e siècle, dans une lettre de saint Colomban, abbé

(1) Voir Paul VIOLLET, *L'infaillibilité du pape et le Syllabus*, Paris, 1904, p. 18-35.

(2) Pour les sources et l'état actuel de la question d'Honorius, consulter E. AMANN, art. *Honorius*, dans *Dictionnaire de théol. cath.*, fasc. 50-51, Paris, 1921, col. 96-123.

de Luxeuil. C'est à M. Paul Viollet qu'est dû le mérite d'avoir attiré sur elle l'attention des historiens (1). Depuis, ses conclusions ont été adoptées sans débat par les rares auteurs qui ont écrit sur cette matière (2). Suffrage précieux, mais qui ne les empêche pas d'être sujettes à révision.

1

Dans les controverses ecclésiastiques du XIX^e siècle, le nom du saint moine irlandais a pris une certaine place, parce qu'on a cru trouver en lui un « adversaire de la papauté » (3). Il doit, en particulier, ce renom à une lettre écrite vers 613 au pape Boniface IV, qui, sous les formules du plus profond et du plus sincère respect, prend çà et là les allures d'une remontrance (4).

Tout l'Occident était alors bouleversé par la célèbre affaire des Trois Chapitres. On avait l'impression — d'ailleurs parfaitement exagérée — que le pape Vigile avait donné des gages à l'hérésie et que ses successeurs, en suivant sa ligne de conduite, reniaient le concile de Chalcédoine. D'où une grande agitation des milieux croyants et une désaffection croissante à l'égard du Saint-Siège. S'inspirant de sa foi, de son amour pour l'Église, de son attachement bien connu pour le Pontife Romain, Colomban se fit l'interprète de la commune émotion.

Il proteste de ses sentiments de vénération pour la personne du pape et de sa fidélité au siège de Rome : ce qui suffit pour qu'on ne puisse le compter parmi les adversaires du droit pontifical. Mais, obéissant à la sainte liberté des enfants de Dieu, il élève la voix pour se plaindre et rappeler le chef de l'Église à son devoir. C'est que Vigile a manqué de vigilance (*non bene vigilavit Vigilius*) et, par là, a causé un tort énorme au prestige traditionnel de sa chaire. L'ardent irlandais la voit déjà disqualifiée (*doleo de infamia cathedrae s. Petri*), suspecte (*ut caligo suspicionis tollatur*), souil-

(1) P. VIOLLET, *op. cit.*, p. 22-23.

(2) Cf. H.-X. ARQUILLIÈRE, *Revue des questions historiques*, t. LXXXIX, 1911, p. 51-52. Et de même dans *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, 1911, 1^{er} semestre, p. 582.

(3) Voir GOMINI, *Défense de l'Église*, t. II, ch. 10 et E. MARTIN, *Saint Colomban*, Paris, 1905.

(4) COLUMB., *Epist.* v. — P. L., t. LXXX ; col. 274-283.

lée : *cito tollatis hunc naevum*. Il est effrayé de la tempête et redoute un naufrage *tempestas... mysticae navis naufragium intentat*. Tout cela parce que Rome a pactisé avec les hérétiques et donne à douter de sa foi *Multi dubitant de fidei vestrae puritate... Haereticorum enim receptio, ut audio, vobis reputatur*.

Non pas que saint Colomban veuille croire à la culpabilité du pape : il défend, au contraire, son orthodoxie en toute occasion. Mais il est bien obligé de constater le trouble des esprits. Il supplie donc Boniface de se justifier, en faisant éclater ses bonnes dispositions. Que s'il lui arrivait d'être fautif en matière si grave, il ne devrait pas être surpris de se heurter à des résistances et l'on aurait ce spectacle paradoxal, vrai monde renversé, d'un supérieur rappelé à l'ordre par ses inférieurs. C'est ici le passage capital qui a frappé M. Viollet et les historiens à sa suite.

Iam vestra culpa est si vos deviasitis de vera fiducia et primam fidem irritam fecistis (I Tim., V, 12). Merito vestri iuniores vobis resistunt et merito vobiscum non communicant... Si enim haec certa magis quam fabulosa sunt, versa vice filii vestri in caput conversi sunt, vos autem in caudam (Deut., XXVIII, 44)... Ideo et vestri erunt iudices qui semper orthodoxam fidem servaverunt, quicumque illi fuerint, etiamsi iuniores vestri videantur (1).

Dans ce texte, l'auteur admet nettement que le pape puisse « dévier dans la foi », au moins au sens large où l'on entendait alors l'hérésie. Car ses pires reproches, en admettant qu'ils fussent fondés, se réduisent à des compromissions d'ordre pratique (2). En tout cas, c'en est assez pour faire perdre au Saint-Siège le droit d'être obéi. *Tamdiu enim*, ajoute-t-il un peu plus loin, *potestas apud vos erit quamdiu recta ratio permanserit* (3). Le défaut de cette *recta ratio*, qui est ici la stricte fidélité dans la foi, aurait pour résultat de bouleverser pratiquement l'ordre hiérarchique. Celui qui devait être la tête serait devenu la queue, les fils en montreraient au père, les plus jeunes feraient la leçon aux anciens : les inférieurs, en un mot, auraient raison de

(1) *Ibid.*, 9 ; col. 279.

(2) « Dolendum est quod non vos priores zelo fidei, ut decebat, diu parte a vobis recedente..., continuo, ostensa prius vestrae fidei puritate, condemnastis, nec excommunicastis. » *Ibid.*, 8 ; col. 278.

(3) *Ibid.*, 10 ; col. 280.

s'insurger contre leurs supérieurs et de rompre la communion avec eux.

Tout cela n'est autre chose que le droit de résistance passive, toujours revendiqué par la conscience chrétienne contre une autorité qui enfreint elle-même la loi divine de sa fonction. Hardi comme le furent les mystiques et les saints, Colomban ne fait qu'appliquer au Siègne apostolique ce principe de droit naturel.

Est-il allé plus loin, jusqu'à dire, comme on l'affirme, que, s'il est réellement hérétique, le pape « deviendra *justiciable* de ses subordonnés » ? « Procès imaginaire », ajoute-t-on, mais qui serait une anticipation de « celui qui sera ouvert contre Honorius à la fin du même siècle » (1).

Cette induction repose sans doute sur le petit membre de phrase : *Ideo et vestri erunt iudices*. Mais d'abord on ne prend pas garde qu'il vient dans un contexte où il n'est aucunement question de procédure juridique, mais seulement de légitime résistance : acte qui peut tout au plus comporter une volonté d'improbation. Puis on ne tient pas compte qu'il s'agit là d'une réminiscence évangélique. « Si c'est au nom de Bézébub, rétorquait Jésus aux pharisiens, que je chasse les démons, au nom de qui vos fils le chassent-ils ? C'est pourquoi ils seront eux-mêmes vos juges » (Luc, XI, 19). Où l'on voit qu'il n'est pas davantage question de procès, mais de ce verdict moral que la conduite de chacun de nous formule implicitement sur celle du prochain (2). En fait de jugement du pape, saint Colomban n'en connaît pas d'autre ici que le blâme infligé à ses complaisances de chef responsable par l'intransigente fidélité que ses enfants gardent à l'orthodoxie. Il n'y a là rien de commun avec l'information judiciaire que le sixième concile œcuménique devait ouvrir contre la mémoire d'Honorius.

II

Avec plus de raison peut-être aurait-on pu regarder aux

(1) ARQUILLIÈRE et VIOLLET, *loc. cit.*

(2) Au début de sa lettre, saint Colomban lui-même prévoit qu'on puisse l'accuser d'intervenir sans mandat et lui dire, comme disait à Moïse (Exod. II, 14) l'Hébreu qu'il se mêlait de corriger : « *Quis te constituit principem aut iudicem super nos ?* » Est-il besoin de dire que l'abbé de Luxeuil ne prétend pas être pour autant, au sens strict, le « juge » du pape ?

moyens que l'abbé de Luxeuil propose à Boniface IV afin de se disculper et d'éviter ainsi la fâcheuse échéance qu'il est obligé de lui faire entrevoir. Ces moyens ne sont autres que l'affirmation énergique de sa foi en paroles et en actes capables de désarmer tous les soupçons.

Ut ergo honore apostolico non careas, conserva fidem apostolicam, confirma testimonio, roborata scripto, muni synodo, ut nullus tibi iure resistat (1).

Le recours au concile était, dans l'ancienne Église, le moyen par excellence d'attester la foi aux yeux de tous. On voit que saint Colomban invite le pape à ne pas s'en priver. Il y revient encore un peu plus bas ; et cette fois c'est le concile seul qui est mentionné comme l'arme éminente du magistère apostolique.

Causa schismatis incidatur, quaeso, confestim a te cultello quodammodo sancti Petri, id est vera in synodo fidei confessione et haereticorum omnium abominatione ac anathematizatione (2).

Or il ressort déjà de ces textes et de tout le développement où ils sont encadrés que le concile en question a moins pour but un énoncé général et abstrait de la foi que la profession personnelle qu'en ferait le pape en vue de se justifier. A tort ou à raison son orthodoxie est suspecte : il a le devoir de faire tomber ses suspicions. Si l'on pouvait encore se méprendre sur le sens apologétique de la manifestation synodale recommandée par l'abbé de Luxeuil, cette signification éclate dans la suite avec une parfaite clarté.

Idcirco precor vos pro Christo ; subvenite famae vestrae quae laceratus inter gentes, ne perfidiae vestrae reputetur ab aemulis si amplius taceatis. Nolite itaque amplius dissimulare, nolite tacere ; sed potius emittite vocem veri pastoris... Inde conventum coge (cogite ?), ut ea quae vobis obiciuntur purgetis (3).

A n'en pas douter, il s'agit pour le pape de se laver des reproches qu'on lui impute et qui ont compromis sa réputation. Le moyen pour cela — de plus en plus Colomban n'en envisage

(1) *Ibid.*, 75 : col. 276.

(2) *Ibid.*, 8 : col. 278.

(3) *Ibid.*, 1-9 : col. 279.

pas d'autre — c'est la convocation d'un concile (*conventum coege*) devant lequel il établira son innocence.

On reconnaît ici la discipline admise dans l'antiquité contre un pape accusé d'avoir failli. Elle aurait été censément inaugurée par le pseudo-concile de Sinuesse et les expressions mêmes dont se sert l'abbé de Luxeuil rappellent à la lettre le titre du document apocryphe *De Xysti purgatione*. Mais elle avait été réellement appliquée sous le pape Symmaque par les divers synodes romains qui remplirent l'année 501 (1). Or, qu'il s'agisse de faits authentiques ou de leurs précédents supposés, la jurisprudence est uniforme : chaque fois un concile se réunit, qui se refuse expressément à juger le pape, mais devant lequel le pape consent à s'expliquer. Il n'est donc pas question, comme pour le cas d'Honorius, d'un procès canonique ouvert contre un pape : c'est un pape qui prend l'initiative de convoquer le concile ou accepte de se présenter devant lui pour y faire entendre sa justification. Un siècle plus tard, l'abbé de Luxeuil ne connaît pas d'autre règle.

Loin donc d'être le précurseur de cette école médiévale où l'on admettait que le pape pût être déféré au jugement de l'Église pour fait d'hérésie, saint Colomban est encore le témoin de cette période archaïque où, tout en invitant le pape, en certaines circonstances graves, à se défendre devant le concile, on professait, au contraire, sans restrictions l'adage : *Prima sedes non iudicatur a quoquam*.

Jean RIVIÈRE.

(1) Voir HEFFLE-LECLERCQ, *Hist. des conciles*, t. II, deuxième partie, p. 960-963.

IMMIXTIO ET CONSECRATIO

IV

LIVRES LITURGIQUES ADMETTANT LA CONSÉCRATION PAR CONTACT A LA MESSE DES PRÉSANCTIFIÉS.

(Suite) (1).

En France, les livres liturgiques, où la commixtion de l'office des Présanctifiés est présentée comme opérant la consécration du vin, forment une longue série, du XI^e au XVI^e siècle. Il serait naturel de les grouper d'après leur lieu d'origine. Mais une telle classification, tant que le dépouillement des sources ne sera pas complet, pourrait induire à de fausses conclusions sur l'extension géographique de la croyance dont nous étudions l'histoire. Si, sur notre liste, telles provinces ecclésiastiques sont plus abondamment représentées que telles autres, cela peut tenir uniquement au hasard qui nous a fait rencontrer en plus grand nombre les livres issus de leurs églises ou de leurs monastères.

Nous avons aussi essayé d'ordonner nos textes d'après l'énoncé de la formule affirmant la croyance à la consécration par contact. Mais, ici encore, la méthode serait factice et les résultats dangereux. Nous avons constaté en effet qu'un classement opéré en ne tenant compte que de ce point de détail rapprochait des missels de par ailleurs fort différents. On risquerait ainsi de suggérer l'idée de rapports de dépendance ou de parenté entre des livres entièrement étrangers les uns aux autres. Mieux vaut donc se borner, dans l'état actuel de notre information, à parcourir les textes en suivant l'ordre chronologique. Nous ferons exception

(1) Cf. *Revue des sciences religieuses*, II, 1922, p. 428-446 ; III, 1923, p. 24-61, 149-182.

pour les missels bretons, qui forment une famille spéciale, assez caractérisée pour être présentée séparément.

Missel plénier du XI^e siècle ;

Cum responderint *Amen*, non subsequitur *Pax Domini...*, sed tacendo mittit in calicem de Sancto. Hinc sumatur corpus et sanguis Domini ab his qui devote pecierint (1).

Nous n'avons pas ici la formule habituelle, mais l'expression *sanguis Domini*, désignant le contenu du calice, montre qu'on croit opérée la consécration du vin.

Consuetudines de Saint-Bénigne de Dijon, du XI^e s., ch. 61 :

Cum vero dixerit *Per omnia secula seculorum...*, sumit de Sancta et dimittit in calicem, sanctificaturque vinum non consecratum per panem sanctificatum (2).

Missel de Saint-Evroult d'Ouche (Orne), du XI^e s. :

Post sacerdos ponit aliquam partem hostiae in calice nihil dicendo : sanctificatur enim vinum non consecratum per corpus Domini inmissum (3).

Sacramentaire d'Albi, du XI^e siècle ou du début du suivant :

Cum dictum fuerit *Amen*, sumat de Sancto et ponat in calice nihil dicens, nisi forte dicere secreta voluerit aliquid. Sanctificatur autem vinum non consecratum per commixtionem corporis Christi. Deinde communicant omnes cum silentio (4).

Même texte (Var. : *Sanctificet*) dans un second sacramentaire de la même église, plus récent d'un siècle environ (5).

Sacramentaire écrit probablement dans un monastère de la ville ou de la région d'Albi :

(1) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 12033, f. 112v, col. 2.

(2) Citées par MABILLON, *Mus. Ital.*, t. II, p. LXXXVI, et MARTÈNE, *De antiquis monachorum ritibus*, L. III, c. XIV, n. XLII, éd. de Venise, 1788, p. 139.

(3) Cité par MARTÈNE, *De ant. eccl. rit.*, éd. de Venise, t. I, p. 157.

(4) Bibliothèque d'Albi, *Cod.* 5, f. 50v.

(5) *Ibid.*, *Cod.* 6, f. 50v.

Quod autem in memoriam sepulturae eius corpus dominicum a quinta feria reservatur ac fidelibus in sexta consumitur, hoc designat quod a fidelibus nihilominus ea die sepultus est. Nec servatur sanguis eo quod ab infidelibus effusus est. Sanctificatur autem vinum non consecratum per corpus Domini immissum, et communicant cum silentio fratres (1).

Missel du début du XII^e s., qui se trouvait, au XVII^e s., à Saint-Rieul de Senlis :

(Après l'adoration de la Croix) : Post h(aec) celebratur dominica oratio cum assumptione corporis et sanguinis dominici, sicut mos ecclesiasticus docet (2).

On peut ranger parmi les livres liturgiques français un pontifical de l'église d'Apamée, en Syrie, écrit en 1114, lorsque les Latins eurent implanté leur liturgie dans cette cité :

Divisa hostia in tres partes, tertiam partem iuxta consuetudinem in calicem mittat nihil dicens. Sic enim sanctificatur vinum non consecratum per corpus Domini immissum (3).

Missel de Limoges, du XII^e s. :

Cum vero dixerint *Amen*, sumat de Sancta et ponat in calice nichil dicens, nisi forte secreta aliquid dicere voluerit. *Pax Domini* non dicatur quia non sequuntur oscula circumadstantium. Sanctificet autem vinum non consecratum per sanctificatum panem. Et communicent omnes cum silentio (4).

Ce texte, pris de l'*Ordo romanus antiquus*, se lit également dans un pontifical du XII^e s. provenant peut-être de Saint-Germain-des-Prés (5).

(1) Je trouve cet extrait dans les papiers du P. Lebrun, conservés à la Bibliothèque nationale, *Lat.* 16803, f. 14v. Le P. Lebrun écrit au sujet de ce manuscrit : « Extrait d'un Sacramentaire qui est dans les archives du chapitre métropolitain d'Alby, dans lequel Sacramentaire celui qui l'a colligé a séparé ce qu'il a cru être du Sacramentaire de S. Grégoire d'avec ce qui est de divers autres papes. Ce qui suit est parmi les choses qu'il assure n'être pas de S. Grégoire » (*Ibid.*, f. 10r). On voit combien l'histoire des anciens sacramentaires était encore obscure au temps du savant oratorien.

(2) Paris, Bibl. Sainte-Geneviève, *Cod.* 93, f. 113v.

(3) MARTÈNE, *loc. cit.* — Pour la date, *cf.* p. XIX.

(4) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 9438, f. 56v.

(5) *Ibid.*, *Lat.* 13315, f. 172r. Le nom de l'église pour laquelle fut exécuté ce ms. a été raturé à deux endroits (f. 118v et 130r). On lit au f. 311r-v une

Missel de Saint-Corneille de Compiègne ; fin du XII^e s. :

... hodie autem id est in Parascheve, dicta oratione dominica et sequenti oratione, atque *Per omnia secula seculorum*, statim fractione facta ponit de corpore Domini in calice et sumit. Sanctificatur enim vinum non consecratum per sanctificatum panem (1).

Missel de la fin du XII^e s. (N.-D. du Parc ?) :

Et cum dixerit *Per omnia secula seculorum* et responsum fuerit *Amen, Pax Domini* non dicat, nec pacis osculum det, sed de Sancto ponat in calicem nichil dicens. Sic ipse et ministros communicet. Sanctificatur enim vinum non consecratum per corpus Domini immisum (2).

Cérémonial de Nivelon, évêque de Soissons (1176-1205). Écrit vers 1180 :

Interea sumens episcopus Sancta nichil dicens ponit in calice, factoque in eo signo crucis communicet se et omnes qui voluerint. Et sic sanctificatur vinum non consecratum per panem sanctificatum (3).

Missel un peu plus récent, également de Soissons :

Nihil dicendo mittat sacerdos unam partem de corpore Christi in calicem. Quo facto, nihil dicendo, communicet se et sanguinem Domini percipiat. Consecratur enim vinum per commistionem factam in calice de corpore Christi (4).

Ordinaire de l'église cathédrale de Laon, composé par le chanoine Lisiard, doyen du chapitre. Ms. de la fin du XII^e s. :**Messe du jeudi saint :**

... et dicto *Agnus Dei*, communicat se episcopus et reservatur corpus Domini usque in Parasceven sine sanguine. In die enim sequenti consecratur vinum per corpus Domini reservatum (5).

charte d'Hugues, abbé de Saint-Germain, de l'année 1179 ; c'est évidemment une copie, mais l'écriture semble être d'assez peu postérieure à cette date. Le ms. a donc dû se trouver à Saint-Germain peu après sa transcription.

(1) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 47307, f. 105r.

(2) Bibl. Sainte-Geneviève, *Cod.* 96, f. 95r. L'attribution de ce missel à N.-D. du Parc est d'un bibliothécaire du XVIII^e s. Je n'en vois pas les raisons.

(3) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 8898, f. 77v-78r.

(4) Cité par MABILLON, *op. cit.*, p. LXXXVI.

(5) U. CHEVALIER, *Ordinaire de l'église cathédrale de Laon*, t. VI de la

Au vendredi saint, l'office des Présanctifiés n'est pas décrit.

Missel bénédictin du XIII^e-XIV^e siècle, provenant du monastère de Saint-Grégoire de Munster (Haut-Rhin) :

En marge du *Cruz fidelis...*, est écrite une longue rubrique extraite d'un *Ordo* (*Cruce salutata*, etc.). Le rite de la commixtion, avec la phrase *Sanctificat (sic) autem vinum non consecratum...*, est décrit avec les mêmes expressions que dans le missel de Limoges (Paris, *Lat.*, 9438) cité plus haut (1). La source, directe ou lointaine, est donc encore ici l'*Ordo romanus antiquus*.

Même texte dans un missel de Tours, du XIII^e siècle (2).

Il faut joindre à ce livre un autre missel de Tours, plus récent de deux siècles, où la même rubrique revient en termes identiques (3).

Autre missel provenant de Tours :

Mox partem corporis Domini ponat in vinum : sanctificatur enim vinum non consecratum per sanctificatum panem (4).

Ordinaire de Bayeux, rédigé vers le milieu du XIII^e siècle :

...respondeat chorus in eodem thono : Amen. Tunc pontifex intingens in calicem partem Eucharistie dicat : *Hec sacrosancta*, et dum communicat dicat ceteras orationes consuetas (5).

Une main postérieure a ajouté le mot *nichil*, avant *dicat* ; mais cette correction est évidemment un contre-sens, car le prêtre ne peut à la fois garder le silence et réciter la formule *Haec sacrosancta*. Le rédacteur primitif, en prescrivant au célébrant de dire sur le calice « *Haec sacrosancta commixtio (corporis et sanguinis)...* » et de réciter les oraisons habituelles, où le vin est appelé « sang », supposait que le contenu du calice n'était plus du vin ordinaire.

L'Ordinaire des Prémontrés, en de nombreux manuscrits des

Bibliothèque liturgique, Paris, 1897, p. 110. L'Ordinaire de Lisiard est aujourd'hui le *Cod.* 215 de la bibliothèque de Laon.

(1) Bibl. de Colmar, *Cod.* 409, f. 100r.

(2) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 10504, f. 57v.

(3) Bibl. de Reims, *Cod.* 235, f. 93v, col. 1.

(4) MARTÈNE, *loc. cit.*

(5) U. CHEVALIER, *Ordinaire et Coutumier de l'église cathédrale de Bayeux* (*Bibliothèque liturgique*, t. VIII), 1902, p. 133.

xiii^e et xiv^e siècles, continue la tradition de l'*Ordo romanus antiquus* et d'Amalaire :

Et dicto *Per omnia secula, cunctis respondentibus Amen*, ipse unam partem in calicem mittat, nichil dicens. Sanctificatur enim vinum non consecratum per panem sanctificatum. *Pax Domini* non dicitur... (1).

J'ai vérifié ce texte dans deux manuscrits du xiii^e siècle (2). Il n'est pas téméraire de faire remonter aux premières années du xiii^e siècle l'original dont dérivent ces divers exemplaires.

Dans un missel de l'abbaye de Saint-Corneille de Compiègne, écrit au xiii^e siècle, la rubrique primitive portait simplement : *Facta commixtione communicent omnes*. Mais une main contemporaine a ajouté, dans la marge du fond de la page, des indications complémentaires qui, prises à la lettre, supposent la présence du précieux sang sous l'espèce du vin :

Pax Domini non dicitur... Sed dicetur : *Hec sacrosancta commixtio (corporis et sanguinis) et oratio Domine Iesu Christe... Pax non detur. Sed post dicatur : Domine sancte pater... Corpus Domini... Sanguis Domini...* (3).

Missel du xiv^e s., provenant de la même abbaye :

Hodie autem, id est in Parascheve, dicta oratione dominica et sequenti oratione atque *Per omnia secula seculorum*, statim fractione facta ponit de corpore Domini in calice et sumit. Sanctificatur enim vinum non consecratum [per sanctificatum ?] panem (4).

Missel de l'église de Saint-Lô de Rouen, occupée par des chanoines réguliers de saint Augustin. Du début du xiv^e s. :

... sed sumat de Sancto et ponat in calice, nihil dicens, sicque

(1) Michel VAN WAEFELGHEM, *L'Ordinarius Praemonstratensis, d'après de nombreux mss. du XIII^e et du XIV^e siècle (Analectes de l'Ordre de Prémontré, II)*, Bruxelles, 1906, p. 323.

(2) Bibl. de Laon, *Cod.* 219, f. 53r (Ms. provenant de l'abbaye de Cuissy, au diocèse de Laon); Bibl. d'Amiens, *Cod.* 190, f. 94v-95r.

(3) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 17319, f. 54r, col. 1. Le *Lat.* 17318, missel de la même abbaye et de la même époque, ne présente que la courte rubrique (f. 232v).

(4) *Ibid.*, *Cod.* 17320, f. 107r, col. 2.

se et ceteros cum silencio communicet; sanctificatur enim vinum non consecratum per corpus Domini immissum (1).

Cette rubrique figure en termes identiques dans l'Ordinaire de la même église (2).

Missel du début du XIV^e s., écrit dans le nord de la France, peut-être à Cambrai :

...cunctis respondentibus *Amen*, ipse unam partem in calicem mittat nihil dicens. Sanctificatur enim vinum non consecratum per panem sanctificatum. *Par Domini* non dicitur... (3).

Missel à l'usage de l'église de Montaure, au diocèse d'Évreux. Du début du XIV^e siècle :

Tunc offertur corpus Christi quod pridie remansit. Et imponitur super altare sicut decet in sacramento super corporale. Et vinum cum aqua funditur in calice. Et sic consecratum est vinum aqua corpore Christi. Sacerdos tenens illud incipiens mediocri voce cum clericis : *Hoc corpus quod pro vobis tradetur (noté)*. Postea accipiens calicem dicit sic : *Hic calix novi testamenti est in meo sanguine, dicit Dominus. Hoc facite quotiescumque sumitis in meam commemorationem (noté)*. Postea dicit media voce, intervallo posito : *Oremus...*, *Pater noster...* Et post : *Libera nos...*, *Per omnia...* Tunc sumit corpus Christi nichil dicens (4).

La rubrique commence par affirmer que le vin et l'eau sont consacrés par le corps du Christ. Mais la phrase finale semble indiquer au contraire que le prêtre ne communie que sous l'espèce du pain. Il est facile de reconnaître, dans cet ensemble composite, plusieurs éléments d'origine et de date diverses, qu'on ne s'est pas préoccupé de mettre en harmonie les uns avec les autres. Les copistes ne se piquaient pas toujours de logique. Nous rencontrerons, dans un chapitre spécial, de nombreux exemples, plus frappants encore, de cas analogues. Il ne faut donc pas presser trop rigoureusement ces sortes de textes.

(1) Bibl. Sainte-Geneviève, *Cod.* 94, f. 159v-160r.

(2) *Ordinarium canonicorum regularium S. Laudis Rothom.*, Migne, P. L., CXLVII, 175. Cet Ordinaire est résumé par de Moléon (*Voyages liturgiques de France*, Paris, 1718, p. 391 et suiv.), qui attribue le manuscrit au XIV^e siècle.

(3) Bibl. nat., *Lat.* 47341, f. 402v, col. 4.

(4) Bibl. de Rouen, *Cod.* 305 (A. 166), f. 124r, col. 1.

Missel provenant d'Auxerre, du commencement du XIV^e s. :

Ipse (prelatus) unam partem in calice mittat, nichil dicens
Hic consecratur per corpus Domini vinum. *Pax Domini* non dice-
tur, nec dabitur pax, nec *Agnus Dei* cantabitur. Tunc cum pre-
lato fratres qui voluerint communicent (1).

Ordinaire de l'église collégiale de Saint-Étienne de Troyes,
du XIV^e s. :

Dicat presbiter : *Per quem hec omnia*, et cetera. Consecratur
vinum et aqua per corpus Christi et statim submissa voce legendo
dicat : *Per omnia*... Deinde ponat eucharistiam nichil dicens et
sic communicet (2).

La phrase « *Consecratur... corpus Christi* » n'est pas à sa place
naturelle. C'est une addition maladroitement insérée. Elle man-
que dans un autre livre de Troyes qui, pour le reste de la rubri-
que, présente des termes identiques (3). Cette interpolation inten-
tionnelle montre que le copiste croyait à la consécration du vin.

Missel de Troyes, du XIV^e s. :

Non dicitur nec *Agnus Dei*, nec pax datur, sed ponat terciam
partem eucharistiæ in calice nichil dicendo. Sanctificatur enim
vinum non consecratum per corpus Domini immissum. Commu-
nicato vero sacerdote solo... (4).

Texte à peu près identique dans un missel du XIV^e-XV^e s., écrit
pour une église champenoise (5).

Pontifical de l'archevêque d'Arles, du XIV^e s. :

Pax Domini non dicitur, osculum non accipitur, sed sumat de
Sancta et ponat in calicem nichil dicens. Sanctificatur autem
vinum non consecratum per corpus Domini immissum, et com-
municet (6).

Termes semblables dans un missel du XIV^e s. (7).

(1) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 833, f. 90v.

(2) Bibl. de Troyes, *Cod.* 1150, f. 170r, col. 1.

(3) *Ibid.*, *Cod.* 833, missel du XIV^e s., f. 47v, col. 2.

(4) *Ibid.*, *Cod.* 117, f. 123v, col. 1.

(5) Paris, Bibl. Sainte-Geneviève, *Cod.* 1258, f. 126r.

(6) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 1220, f. 135v.

(7) *Ibid.*, *Lat.* 841, f. 104r-v.

Missel d'Arles, du xiv^e s. :

Misso de corpore in vino et sic in sanguinem consecrato communicabit (1).

Missel de Maguelonne, du xiv^e s. :

Cum dixerint *Amen*, ponitur de Sancta in calicem, nihil dicens nisi secreta. *Pax Domini* non dicitur, *Agnus* nec p(acis) oscula datur. Sanctificatur autem vinum non consecratum per corpus Domini inmissum, sicque communicant omnes (2).

Missel de l'abbaye de Saint-Arnoul, à Metz, du commencement du xiv^e s. :

Dicto *Amen*, sumit de corpore Domini et ponit in calice nihil dicens. *Pax Domini* non dicit quia non secuntur oscula circumstantium. Sanctificatur autem vinum non consecratum per sanctificatum panem. Et communicant omnes cum silentio (3).

On lit la même rubrique, si voisine du texte d'Amalraire, dans deux autres missels de Saint-Arnoul, écrits l'un en 1321 (4), l'autre en 1324 (5).

Missel de Metz, du xiv^e s. :

Atque cunctis respondentibus *Amen*, ipse unam partem in calice mittat nihil dicens. Hic consecratur vinum per corpus Domini. *Pax Domini* non dicitur nec dabitur pax... (6).

Termes semblables, avec la formule *Hic consecratur vinum...*, dans un autre missel de Metz, exécuté au siècle suivant (7).

Enfin un troisième missel de Metz, transcrit par les soins d'un chanoine qui l'offrit à la cathédrale en 1459, donne la même rubrique, mais en ajoutant quelques mots qui mettent hors de doute le sens attribué au verbe *Consecratur* :

(1) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 839, f. 70r. Pour la provenance de ce manuscrit, voy. l'acte écrit au f. 162r.

(2) *Ibid.*, *Lat.* 14447, f. 87v-88r.

(3) Bibl. de Metz, *Cod.* 41, f. 181r.

(4) *Ibid.*, *Cod.* 133, f. 98v, col. 1. Pour la date, cf. f. 257r, col. 2.

(5) *Ibid.*, *Cod.* 42, f. 166v. Pour la date, cf. f. 280r.

(6) *Ibid.*, *Cod.* 330, f. 53r.

(7) *Ibid.*, *Cod.* 41, f. 77r. Le catalogue présente à tort ce ms. comme étant un bréviaire (*Catal. gén. des mss. des Biblioth. publ. des Départements*, t. V, p. 6).

Et respondentibus cunctis *Amen*, ipse unam partem in calice mittat nichil dicens. Consecratur enim vinum per corpus Domini. *Pax Domini...* Sumpto vero corpore et sanguine Domini sicut solitum est, statim secuntur vespere (1).

Le prêtre communie donc sous les deux espèces, le vendredi saint, et il doit observer les rites accoutumés.

Nous joignons ces deux derniers missels à celui qui précède, bien que de date plus récente, parce qu'ils relèvent de la même tradition textuelle. On est particulièrement surpris de rencontrer de pareilles formules, au xiv^e et au xv^e siècle, dans les missels messins. Nous verrons plus loin en effet que, dès le xiii^e siècle, l'Ordinaire de la cathédrale et celui de Saint-Arnoul rejettent formellement la croyance à la consécration par contact.

Missel du monastère de Saint-Ouen, à Rouen ; du xiv^e s. :

Deinde mittat particulam eucharistie in vinum sicut mos est. Et notandum quod a plerisque non dicitur *Hec commixtio*, etc. videlicet quia sine sacramento est vinum calicis donec in eo intingatur eucharistia. Sed tunc, ex impositione eucharistie, creditur transsubstantiatum in sanguinem Christi, et ideo videtur aliis quod dici debeat predicta oratio. Non interest utrum fiat, sed consuetudo preferenda est. Deinde abbas communionem det primo ministris... (2).

Martène cite un Ordinaire de la même abbaye, écrit au siècle suivant, où se reconnaît la même tradition :

Deinde mittit partem eucharistiae in calicem.. , tum abbas non debet dicere : *Haec sacrosancta commixtio* quia ibi non est sanguis donec eucharistia intingitur (3).

Les deux rubricistes ne sont pas d'accord sur la nécessité d'omettre la prière *Haec commixtio*. Mais ils croient l'un et l'autre qu'une fois l'hostie plongée dans le calice le vin est changé au sang du Sauveur. L'emploi du verbe *transsubstantiare*, dans le missel du xiv^e siècle, mérite d'être relevé. Il montre, en effet, que la croyance à la consécration par contact continuait à se maintenir dans des milieux où l'on connaissait les travaux de l'École.

(1) Bibl. de Metz, *Cod.* 42, f. 132r, col. 2. Pour la date, *cf.* f. 177v, col. 1.

(2) Bibl. de Rouen, *Cod.* 276, f. 110r, col. 2.

(3) *Op. cit.*, p. 157.

Le rédacteur traduit par une glose personnelle l'expression courante des anciens livres « *Sanctificatur vinum...* ». Les termes précis qu'il emprunte au vocabulaire scolastique prouvent que la formule amalarienne n'avait pas encore perdu pour tous les lecteurs son sens primitif.

L'éditeur des œuvres de Jean d'Avranches a publié, sans indication de date, un « *Ordinarium ad usum ecclesiae Rothomagensis* », où on lit :

Non dicitur *Pax Domini*, nec *Agnus Dei* cantetur, sed mittatur pars corporis Christi in calice ut moris est, et dicat sacerdos orationes *Domine sancte pater omnipotens; Domine Ihesu Christe*. Interim sacerdos utatur corpore Domini dicens : *Corpus Domini nostri*, etc. Item quando accipit calicem dicat : *Corpus et sanguis Domini*, etc., more solito.(1).

Pontifical de Pierre de Trigny, évêque de Senlis, mort en 1356 :

In die parasceves vinum non consecratum sanctificatur per vinum sanctificatum (2).

Ordinaire de l'église d'Embrun, du xiv^e-xv^e s. :

Tunc ponit dominus de sacramento in calice nichil dicens. *Pax* non dicitur, nec *Agnus*, nec osculum pacis datur, et sanctificat vinum per corpus Domini immissum (3).

Missel de la cathédrale d'Aix, de l'an 1423 :

Cum autem dixerint *Amen*, ponit de sancta eucharistia in calicem nichil dicens, nisi secreta dicendo : *Haec sacrosancta commixtio*, etc. *Pax Domini* non dicitur neque per oscula datur. Sanctificatur autem vinum non consecratum per corpus Domini immissum (4).

Missel de Troyes, du xv^e s. :

(1) MIGNÉ, *P. L.*, CXLVII, 130. Cf. *Bibl. nat.*, *Lat.* 1213, p. 82 (xv^e s.).

(2) MARTÈNE, *loc. cit.*

(3) Copie dans les papiers du P. Lebrun, *Bibl. nat.*, *Lat.* 16798, f. 17v.

(4) Papiers du P. Lebrun. *Bibl. nat.*, *Lat.* 16796, f. 25r. Le P. Lebrun décrit ainsi ce ms. : « Missel enluminé et écrit à la main, à l'usage de l'église métropolitaine de la ville d'Aix, par Mre Jacques Murry, bénéficiaire de la même église, l'an 1423 ». C'est évidemment l'actuel *Cod. 11* de la Bibliothèque d'Aix. Cf. *Catalogue général des mss...*, *Départements*, t. XVI, p. 6-11.

Accipit partem sanctam corporis Christi et ponit infra calicem nichil dicendo, et sic sanctificatur vinum non sanctificatum per corpus Christi sanctificatum. Postea dicat orationes consuetas et communicet se (1).

Autre missel de même date et de même provenance :

... sed ponat tertiam partem eucharistiae nichil dicendo in calice. Sanctificatur enim vinum non consecratum per corpus Domini immissum (2).

On trouve la même rubrique dans un troisième missel de la même église, du xv^e siècle également (3).

Missel de l'église métropolitaine de Saint-André de Bordeaux. Du xv^e siècle :

Et postea ponat partem corporis Christi in calice nichil dicendo et tunc vinum sanctificatur per corpus Domini immissum. Item *Pax Domini* non dicitur..., sed dictis orationibus *Domine sancte pater* et *Domine Iesu Christe*, dumtaxat facta communionem et ablutis manibus, chorus incipit vespere (4).

Ordinaire de Bourg-Saint-Andéol, du xv^e siècle :

Verum sacerdos sumens de Sancto in calicem ponit nichil dicens. Sanctificatur enim vinum per corpus Domini missum. Solo igitur sacerdote cum ministris communicato... (5).

Les éditions imprimées de livres liturgiques, exécutées sous le contrôle de l'autorité ecclésiastique, laissent souvent subsister les rubriques favorables à la consécration par contact. Voici quelques exemples (6) :

Missel imprimé de Genève, de l'année 1491 :

Ipse unam partem in calicem mittat nichil dicens. Hic consecratur vinum per corpus Christi. *Pax Domini* non dicitur (7).

Il faut sans doute placer aux environs de l'an 1500 un missel

(1) Bibl. nat., *Lat.* 865, f. 108r.

(2) *Ibid.*, *Lat.* 865 A, f. 231r.

(3) *Ibid.*, *Lat.* 865 B, f. 111r.

(4) *Ibid.*, *Lat.* 871, f. 114r.

(5) *Ibid.*, *Lat.* 14834, f. 162v-163r.

(6) Cf. ci-dessus, p. 161, 163-164, 171-172.

(7) *Missale ad usum Gebennensis dyocesis*. Genève, 1491, f. 84r.

imprimé dont la bibliothèque de Metz possède deux exemplaires. Ces deux volumes sont incomplets, l'un et l'autre, du début et de la fin et ne portent plus aucune indication de date ni de provenance. La rubrique du vendredi saint affirme la présence du précieux sang sous l'espèce du vin :

Paululum exaltando vocem dicat : *Per omnia s. s. Amen. Faciens signa cum corpore dominico more solito, ipsum corpus Domini nihil dicendo in calicem mittat. Sanctificatur enim vinum per hostiam consecratam. Agnus Dei non dicitur...*

Sumendo corpus Christi dicat : *Ave in evum...*

Sumendo calicem dicat : *Ave in evum summa dulcedo sanguinis domini nostri Iesu Christi...; Sanguis domini nostri Iesu Christi proficiat mihi...*

Sumptis corpore et sanguine : *Quod ore sumpsimus... (1).*

Missel de Toul, de l'année 1507 :

Cum responsum fuerit a circumstantibus *Amen*, tunc sumat de corpore et ponat in calicem tacendo. Non enim dicitur *Pax Domini*, nec *Agnus Dei*, nec datur pax. Dicat autem sacerdos orationes proprias et sumat de Sanctis. Sanctificatur autem vinum per panem consecratum. Nec aliquid de corpore Christi remaneat (2).

Missel de Troyes, imprimé en 1514 :

... sed reponat tertiam partem eucharistie in calice nihil dicendo. Sanctificatur enim vinum non consecratum per corpus Domini immissum. Communicato vero sacerdote solo... (3).

Ordinaire de Narbonne, écrit après 1522 :

Tunc pontifex partem de corpore Christi ponat in calicem nichil dicens. Sanctificatur enim vinum non consecratum per corpus Domini immissum (4).

(1) Bibl. de Metz, *Incunables* 191 et 192, f. 101r-v.

(2) *Missale ad consuetudinem insignis ecclesie Tullensis*, Paris, 1507, f. 72v, ol. 1 (*Communication de M. l'abbé Godefroy, supérieur du Grand Séminaire de Nancy*).

(3) *Missale ad usum insignis ecclesie Trecensis*, Troyes, 1514, f. 85v. Rubrique semblable dans un missel de la même église imprimé vers 1500 (*Missale secundum usum eccl. Trec.*, Bibl. Sainte-Geneviève, OE, 721), f. 100r. — Cf. les missels manuscrits de Troyes cités plus haut.

(4) Papiers du P. Lebrun, Paris, Bibl. nat., *Lat.* 16803, f. 56r. Au sujet de l'original, le P. Lebrun écrit en tête de sa copie la note suivante : « Il est

Missel d'Amiens, de l'année 1529 :

Tunc offertur corpus Domini cum calice a sacerdote cum duobus cereis et offertur sacerdoti cum dicto calice in quo debet esse vinum aqua mixtum, quod sanctificatur cum corpus Domini admiscetur. Et tenens presbiter panem super calicem dicat submissa voce : Communio : *Hoc corpus quod pro vobis tradetur, hic calix novi testamenti est in meo sanguine, dicit Dominus...*

Et sic sumitur corpus Domini cum calice nichil aliud dicens (1).

Missel de Verdun, de l'année 1554 :

Tunc unam partem in calice mittat nihil dicens, quia hic consecratur vinum per corpus Domini. Sed *Pax Domini, Agnus Dei et communio* non dicuntur nec pax datur. Sed dicuntur orationes que solent dici post commixtionem ut habentur in canone. Tunc communicat se presbiter de corpore Christi non faciendo mentionem de sanguine. Et sumit post hec reverenter de sanguine. Postea dicat : *Corpus tuum, Domine, quod ego indignus accipi...* (2).

Ici encore les dernières phrases s'accordent assez mal entre elles. Ces rubriques hétérogènes sont le résultat de retouches, de croisements, par lesquels, au long des siècles, se sont tour à tour manifestées les influences les plus variées. Mais, dans sa forme dernière, ce fragment laisse apparaître la croyance à la consécration du vin avec une netteté que la réserve de certaines expressions ne peut voiler.

Nous terminerons cette série par l'énumération de quelques documents que citent, sans en donner la date, Mabillon et Du Vert, et dont nous n'avons pas rencontré les originaux.

Dans un ancien missel de Reims, nous dit Mabillon, il est prescrit au vendredi saint, de mettre une parcelle de l'hostie dans le calice en disant : « *Fiat unio et consecratio corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi sumentibus in remissionem peccatorum in vitam aeternam* » (3).

écrit en lettre gothique, sur du velin en forme d'un petit in-folio. Il est relié en basane verte et on l'appelle communément le livre vert ; ... il paraît qu'il n'a été écrit qu'après l'an 1522 ».

(1) Missel d'Amiens, imprimé à Paris en 1529, f. 68r.

(2) Missel de Verdun, imprimé à Paris en 1554, f. 72v.

(3) *Mus. ital.*, t. II, p. LXXXV.

Dans un pontifical de Noyon la formule est plus précise :

Commistio corporis et consecratio sanguinis domini nostri Iesu Christi... (1),

Mabillon cite encore :

Un missel bénédictin de Saint-Amand en Pévèle, dans l'ancien diocèse de Tournai :

Hic consecratur vinum per corpus Domini; sanctificatur non sanctificatum per sanctificatum (2).

Un missel de Vicoigne, abbaye de Prémontrés du diocèse d'Arras :

Hic consecratur vinum per corpus (3).

Un Ordinaire de l'abbaye bénédictine de Saint-Evre, au diocèse de Toul, qui décrivait ainsi la communion conventuelle du jeudi saint :

... et responso ab omnibus Amen, accedant fratres ad sacram communionem. Dimittatur aliqua pars de corpore Christi in calice et portetur a diacono super altare beati Apri et teneat ibi calicem, et unus puer ampullam, in qua sit vinum quod in calicem fundatur cum necesse fuerit, donec biberint omnes fratres monachi. Sanctificatur enim vinum per corpus Christi consecratum et in calice depositum cum dicitur : *Fiat haec commixtio*. Sacrista vero habet alium calicem et urceum cum vino ad altare sancti Christophori, et ibi bibant conversi et conversae qui corpus Christi susceperunt (4).

On plonge donc dans le calice qui va servir à la communion des moines une parcelle d'hostie. Mais ce calice contignait-il déjà du vin consacré? Un peu plus loin la phrase *Sanctificatur...* attribue la « sanctification » du vin au contact du corps du Sauveur. On pourrait dire, il est vrai, que le vin « sanctifié » par l'hostie est celui que verse un servant, au fur et à mesure que baisse le contenu du calice. Cependant le texte indique que cette « sanctification » a lieu au moment où sont prononcées les paroles

(1) *Mus. ital.*, t. II, p. LXXXV.

(2) *Ibid.*, p. LXXXVI.

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*, p. LXXXVI-LXXXVII.

« *Fiat haec commixtio...* », c'est-à-dire au moment où le fragment est déposé dans le calice. En toute hypothèse, qu'il s'exerce sur le vin dont on a préalablement rempli le calice ou seulement sur celui qui est ajouté en cours de cérémonie, le pouvoir consécrateur de l'hostie est clairement affirmé. Il est à remarquer que les convers et les converses ne participent pas à ce calice. On leur donne seulement, après la communion sous l'espèce du pain, un peu de vin ordinaire préparé dans un autre calice. Je ne crois pas que tout ce cérémonial puisse être antérieur au xiv^e ou au xv^e siècle.

Dom du Vert rapporte un extrait d'un Ordinaire rédigé pour les chanoines réguliers de La Toussaint, à Châlons-sur-Marne. Le rite de l'immixtion y est ainsi décrit :

Dividitur corpus Christi in tres portiones, quarum tertia in calice deponitur; quae cum... (1) vino tincta fuerit, eodem sancto tactu et efficacia sancti Spiritus, in sanguinem pretiosum qui, in ipso die, de Christi vulneribus lanceae et clavorum aculeis transfixis effusus est, convertitur (2).

En plongeant le fragment d'hostie dans le calice on devait dire :

Haec sacrosancta commixtio corporis et sanguinis domini nostri... (3).

..

Les missels bretons antérieurs à la découverte de l'imprimerie sont peu nombreux. La Bibliothèque nationale en possède deux qui remontent au xii^e siècle. Le premier provient de Saint-Mélaine de Rennes. Au vendredi saint, il prescrit la commixtion, mais sans aucune allusion à la consécration du vin :

Tunc paratum corpus deponat in vinum, choro vero respondente Amen. Deinceps nemo amplius nichil dicat. Dein semetipsum communicatum sacerdos communicet etiam ceteros omnes et infirmos (4).

(1) Ici un mot que Du Vert n'a pu lire.

(2) *Explication... des cérémonies de l'Église*, t. IV, 1713, p. 297.

(3) *Ibid.*, p. 303.

(4) Paris, Bibl. nat., Lat. 9349, f. 100v, Sur ce manuscrit, cf. DUINE, *Bréviaires et missels des églises et abbayes bretonnes de France, antérieurs au*

Le second missel, à peu près du même âge, fut écrit pour l'église de Barbechat, dans l'arrondissement de Nantes (1). Il est encore plus laconique, sur l'office des Présanctifiés, que son contemporain de Rennes. Tout le monde communie, mais sans que nous sachions comment ont été préparés les éléments eucharistiques. Le rite de la commixtion n'est même pas mentionné :

Regula de corpore Christi feria sexta. *Per omnia secula seculorum. Audientibus cunctis : Oremus. Preceptis salutaribus. Et oratio dominica. Deinde Libera nos quesumus, Domine. Per omnia secula seculorum* alte. Resp. omnibus Amen, nichil dicat amplius, sed communicent se omnes (2),

Deux ou trois siècles plus tard, dans un missel de Rennes, le *Paris. 1098*, la description de la liturgie des Présanctifiés donna lieu à une importante retouche. Le texte primitif, écrit au xiv^e ou xv^e siècle, portait simplement :

Sumat de pane sancto et ponat in calicem silendo.

Mais une main contemporaine ne tarda pas à ajouter en marge :

Tunc faciat sicut solet de pane et mittens partem in calice benedicat vinum in modum crucis dicendo : *Per panem istum sanctificatum et consecratum sanctificetur et consecretur vinum istud non consecratum* (3).

On ne saurait se méprendre sur l'intention du liturgiste qui a imaginé cette rubrique. Ce n'est point par la simple répétition d'une formule courante qu'il se rattache à la tradition amalarienne. Il exprime sa croyance à l'efficacité consécrationnelle de l'immixtion en termes qui dénotent un travail de réflexion personnelle. Il choisit les expressions les plus catégoriques pour que la consécration du vin ne puisse être mise en doute. Le pain est « sanctifié et consacré » ; le vin sera pareillement « sanctifié

xvii^e siècle. Rennes, 1906, p. 19-31. L'ouvrage de M. Duine donne de très utiles indications sur tous les anciens missels bretons actuellement connus.

(1) DUINE, *op. cit.*, p. 93-112 (notice rédigée par L. DELISLE, grâce auquel ce précieux manuscrit, exposé à quitter la France, entra en 1904 à la Bibliothèque nationale).

(2) Paris, Bibl. nat., *Lat. nouv. acquis.* 1890, f. 56r, col. 1.

(3) Bibl. nat., *Lat.* 1098, f. 118v, col. 1. Sur l'origine bretonne de ce missel, catalogué à tort comme missel de Paris, cf. F. DUINE, *Op. cit.*, p. 32-33.

et consacré ». On dirait qu'il a voulu éviter l'amphibologie à laquelle pouvait donner lieu le verbe *sanctificare* lorsqu'il était employé seul. C'est peut-être aussi pour prévenir une objection qu'il fait prononcer au célébrant lui-même la formule « *Sanctificetur et consecretur* ». Les théologiens enseignaient que tout sacrement comportait une « forme » appropriée. Ici la « forme » sera constituée par les paroles *Sanctificetur et consecretur...*, qui accompagnent et complètent le geste du célébrant. On ne pourra plus, grâce à la nouvelle rubrique, nier la consécration du vin en se contentant, comme saint Bonaventure, de rappeler le principe : *Nullo modo fit transsubstantiatio sine verbo* (1).

La rubrique que nous venons de lire trouva le plus favorable accueil auprès des liturgistes bretons. Nous ne saurions dire ni en quelle église elle fut d'abord rédigée, ni à quelle date précise. Puisqu'elle ne figurait pas dans la première rédaction du *Paris*. 1098, mais qu'elle y fut insérée presque aussitôt après, il est assez naturel de supposer qu'elle était alors de composition récente, ou du moins qu'elle commençait seulement à s'acclimater dans le diocèse de Rennes.

Elle apparaît, sous une forme légèrement différente et peut-être plus ancienne, dans un missel de Vannes transcrit à la fin du XIV^e siècle ou au début du suivant :

Illoque dicente : *Per eundem dominum, hostiam in tres partes dividat, et responso ab omnibus Amen, ipse unam partem in calicem mittat dicens : Sanctificetur hoc vinum non consecratum per hunc panem sanctificatum. Non dicitur Pax Domini...* (2).

La formule prononcée par le prêtre est un peu moins développée que dans le missel précédent, mais ici comme là, la même expression, pour désigner la transformation opérée, est appliquée au pain et au vin.

Un missel exécuté en 1457 par un recteur ou curé du diocèse de Tréguier, présente exactement la même rubrique que le missel de Vannes (3).

Les missels de Rennes s'en tiennent d'abord à la formule que

(1) Cf. *Revue*, III, 1923, p. 55.

(2) Bibl. de Rouen, *Cod.* 307 (A. 434), f. 82v, col. 2.

(3) Paris, Bibl. nat., *Nouv. acquis. Lat.* 172, f. 91r, col. 1. Pour la date et le nom du copiste, voy. f. 266r, col. 1; Cf. *DUISE, op. cit.*, p. 124-139.

nous avons trouvée en addition dans le *Paris. 1098*. Elle figure sans aucun changement dans le missel imprimé vers l'année 1483 (1).

L'édition de 1492 apporte quelques légères modifications :

Tunc mittat partem panis consecrati in calicem. dicendo hec verba : *Per panem hunc sanctificatum et consecratum sanctificetur et consecretur vinum istud non consecratum. Amen. Postea communicet se more solito* (2).

Les derniers mots supposent que le célébrant récite sur le pain et le vin les prières ordinaires de la communion, dans lesquelles le sang du Christ est mentionné à diverses reprises.

Cette rubrique est conservée telle quelle dans le missel de 1500 (3), et dans ceux de 1523 (4) et de 1531 (5).

Peut-être la trouve-t-on encore dans les éditions de 1533, de 1557 et de 1588 que signale M. Duine et que je ne connais pas personnellement (6).

Le missel de Dol imprimé en 1502 n'est pas très différent :

...Sed immediate sacerdos ponat illam partem hostie que remansit in dextera manu in calicem. Et vinum benedicat dicendo : *Per panem istum consecratum et sanctificatum sanctificetur et consecretur vinum istud non consecratum. Deinde dicat orationes ut moris est. Et inde se communicet* (7).

Les mêmes termes reviennent textuellement dans le missel de Saint-Brieuc imprimé en 1543 (8).

En consultant les autres missels bretons dont M. Duine indique les exemplaires connus, on trouverait sans doute de nombreuses

(1) Un exemplaire de ce missel, sans frontispice ni signature finale, est conservé à la Bibliothèque nationale. Rés. 28988. Les feuillets ne sont pas numérotés.

(2) Missel de Rennes, imprimé à Paris en 1492, par ordre de l'évêque Michel [Guibé], f. i. 6r.

(3) *Missale ad usum Redonensem*. Rouen, chez R. Macé, 1500 ; non folié.

(4) *Missale ad consuetudinem insignis ecclesie Redonensis*, Paris, 1523, f. 71v.

(5) *Missale ad usum insignis ecclesie Redonensis*, Paris, 1531 ; non folié.

(6) F. DUINE, *op. cit.*, p. 44-46.

(7) *Missale secundum usum insignis ecclesie Dolensis*, Paris, 1502, f. h. 1r.

(8) *Missale ad usum insignis ecclesie Briocensis...*, Rouen, MCCCC[C]XI.III, non folié.

répétitions ou répliques de la même formule. Ceux que nous venons de parcourir suffisent à montrer que la théorie de la consécration par contact se maintint longtemps dans la liturgie armoricaine. Ailleurs les paroles impliquant cette croyance se présentaient comme une glose de rubriciste, que l'officiant pouvait négliger. Ici au contraire elles devaient être prononcées par le célébrant et réclamaient en quelque sorte son adhésion. Il est surprenant qu'elles n'aient pas soulevé plus tôt les protestations des nombreux ecclésiastiques qui les répétaient chaque année.

∴

Les bibliothèques d'Angleterre renferment certainement nombre d'anciens livres liturgiques où l'on pourrait constater l'influence de la théorie amalarienne. On peut le déduire des publications suivantes.

En 1874, M. W. G. Henderson donna une réédition du missel d'Hereford imprimé en 1502, avec les variantes d'un manuscrit conservé à la bibliothèque de l'*University College*, à Oxford. La cérémonie de la commixtion, à la messe des Présanctifiés, est ainsi exposée :

Pax Domini non dicatur nec *Agnus Dei* dicetur, nec pax accipiat : sed sumat de sacrosancto corpore, et ponat in calice sicut solet partem hostiae nihil dicens, nisi forte secrete aliquid dicere voluerit, quasi *In nomine Patris*. Sanctificatur enim vinum non consecratum per sanctificationem panis, scilicet corporis Domini; et communicet cum silentio (1).

L'édition du missel de Sarum (Salisbury), publiée par M. Fr. H. Dickinson, a été établie sur la collation des diverses éditions de ce missel qui furent imprimées au xv^e et au xvi^e siècles. Nous y lisons au vendredi saint :

Frangat corpus Domini sicut solet fieri ceteris diebus... Postea demittat in calicem, sicut solet, partem hostiae. Non dicitur *Pax Domini*, nec *Agnus Dei*, nec *Pax* detur; sed statim communicet se sacerdos, dicendo : *Corpus Domini*... Ad corpus et sanguinem : *Corpus et sanguis Domini nostri*..., nulla precedente oratione (2).

(1) *Missale ad usum percelebris ecclesie Herfordensis*, Leeds, 1874, p. 96.

(2) *Missale ad usum insignis et praeclaræ ecclesiae Sarum*, Burntisland,

Une rubrique analogue figurait au xiv^e siècle dans l'Ordinaire de l'église cathédrale d'Exeter :

In qua oracione frangat corpus Domini sicut fieri solet ceteris diebus... Deinde mittat in calicem, sicut solet, partem hostie. Non dicatur *Pax Domini* nec *Agnus Dei* neque pax detur, sed statim communicet se sacerdos dicendo : *Corpus et sanguis*, nulla oracione precedente (1).

* * *

La messe des Présanctifiés ne faisait pas partie des offices du vendredi saint dans l'ancien rite wisigothique (2). Introduite dans les églises de la péninsule lors de l'adoption de la liturgie romaine, elle trouva place dans le missel que fit élaborer le cardinal Ximenes, lorsqu'il voulut reconstituer les anciens usages dits mozarabes. Nos lisons dans ce missel, à propos de l'immixtion de l'hostie dans le vin non consacré :

His peractis sacerdos accipiat corpus Christi ; et faciat novem particulas ; et ponat eas per ordinem in patena, ut fieri solet ; et accipiat unam ex illis que dicitur *regnum*, et mittat illam in calice...

Et deinde accipiat patenam et mundet eam super calicem cum pellice ; et mundatam ponat eam sub mento ; et posita sumat vinum de calice cum sua particula, que secundum quosdam consecrat vinum (3).

Le compilateur ne porte pas de jugement sur l'opinion de ceux qui croient à la consécration du vin. Cette croyance était sans doute exprimée dans quelques-uns des livres liturgiques

1861-1863, col. 332. Ce texte se trouve au f. 73v dans le *Missale ad usum insignis eccl. Sarum* imprimé à Anvers en 1527.

(1) J. N. DALTON, *Ordinale Eton*, vol. I, Londres, 1909 (vol. XXXVII de la collection publiée par la *Henry Bradshaw Society*), p. 321. Cet Ordinaire fut rédigé en 1337 par ordre de l'évêque Jean de Grandisson. L'édition de M. Dalton est établie d'après le ms. 3502 de la bibliothèque du chapitre d'Exeter (original) et le ms. Parker n° 93, du *Corpus Christi College*, à Cambridge, de la fin du xiv^e s. Le passage reproduit ici se trouve au f. 88v dans le premier de ces ms., au f. 116r dans le second.

(2) Voir la description des cérémonies du vendredi saint dans le *Liber Ordinum* publié par Dom Férotin, Paris, 1903, col. 192-204.

(3) *Missale mixtum secundum regulam beati Isidori dictum Mozarabes*, Tolède, 1500, f. 174r. — Migne, *P. L.*, LXXXV, 434.

qu'il avait consultés pour composer son ouvrage. Cela nous porte à croire que les missels espagnols du moyen âge nous fourniraient des citations semblables à celles que nous ont données les livres liturgiques des autres nations occidentales. Espérons que quelque érudit, ayant les documents à sa portée, nous renseignera sur ce point.

* * *

Tels sont les textes où nous avons rencontré, à propos de l'office des Présanctifiés, l'affirmation plus ou moins nette de la croyance à la consécration du vin par le seul contact de l'hostie. Tous ne sont pas également décisifs. Les uns sont parfaitement clairs ; d'autres, les plus nombreux, ne sont que la répétition, peut-être machinale, d'une ancienne formule. Ceux-ci peuvent souffrir plusieurs interprétations, suivant que le lecteur s'attachera à l'une ou à l'autre des deux significations qu'offre le verbe *sanctificare*. Il ne faut donc pas les prendre isolément et leur donner à tous un même sens absolu. Ces expressions n'ont certainement pas éveillé toujours la même idée dans l'esprit des ecclésiastiques qui, au cours des siècles et dans des milieux très divers, ont transcrit ou employé les livres où elles sont contenues. Leur témoignage n'est cependant pas sans valeur. Nous essaierons plus utilement d'en mesurer l'exacte portée lorsque nous aurons parcouru les livres favorisant une doctrine contraire. Mais auparavant il nous faudra examiner les rubriques qui leur font écho dans une autre classe de documents, dans les anciens rituels qui décrivent l'administration du viatique aux mourants. Ce sera l'objet du prochain chapitre.

Michel ANDRIEU.

(A suivre).

LES ORDRES DU CHRIST

En divers textes émanés du moyen âge latin s'exprime une conception, assez bizarre à première vue, d'après laquelle le Christ aurait lui-même rempli les principales fonctions du ministère sacré. Successivement, selon les circonstances de sa vie terrestre, Notre-Seigneur eût fait figure de portier, de lecteur, d'exorciste, d'acolyte, de sous-diacre, de diacre, de prêtre, d'évêque, franchissant ainsi les sept ou les huit « degrés » de la hiérarchie ecclésiastique. Il est vrai que plusieurs listes passent constamment sous silence l'acolytat, d'autres l'épiscopat; un document de grande valeur, jusqu'à présent négligé, ne mentionne même que cinq ordres. De quelque manière qu'il faille expliquer ces omissions, la théorie des ordres du Christ est courante dans l'ancienne Église. On l'a remarquée un peu partout, revêtant des formes variables, chez les Irlandais en particulier vers le début du viii^e siècle (1), mais aussi plus tard et jusque dans le *Liber sententiarum* de Pierre Lombard. Quant à ce dernier auteur, le R. P. Joseph de Ghellinck a pertinemment montré qu'il était tributaire, à cet égard, d'Yves de Chartres et, d'ailleurs, que les développements d'Yves gardaient une originalité certaine en face des synthèses antérieures (2). Ces points étant fixés et de nouveaux textes inter-

(1) Cf. D. L. GOUGH, (*Liturgies Celtiques*, art. du *Dictionnaire d'Archéol. ch. et de lit.*, II, 1910, c. 2997. — On trouvera plus loin d'autres références, à la suite des textes. Je voudrais seulement indiquer que les recherches dont le présent travail donne le résultat remontent à 1908; voir dans le répertoire cité l'art. (*Missel de*) Bobbio, c. 943.

(2) *Revue d'Histoire ecclésiastique*, X, 1909, p. 294, 296, 300, 722; XI, 1910, p. 46; et *Le mouvement théologique du xii^e siècle*, 1914, p. 206. — Dans une savante note sur les sources d'Yves (*Revue citée*, p. 296-301), le même auteur a traité une partie du sujet que nous étudions ici, tout en se défendant de « vouloir reconstituer l'histoire » des textes relatifs aux ordres du Christ ni « expliquer leur genèse » (p. 298). Nous nous plaisons à reconnaître l'étendue de son information et tout le parti que nous en avons tiré, bien que la plupart

venant, il a paru que le classement de cette curieuse littérature pouvait être tenté dès maintenant avec quelque chance d'être profitable. Ce ne sont pas seulement des morceaux parallèles qu'on réunit pour la commodité de l'étude. On reconnaît le plan d'après lequel ils se succèdent. En outre, de leur rapprochement, la pensée dont ils procèdent ressort avec évidence, fort innocente, nullement contemptrice de la vérité historique. Bien plus, au cours de l'examen, on réussit à déterminer le texte premier, original, sans lequel, vraisemblablement, la chaîne des autres ne se serait jamais formée. Le Maître des Sentences et Durand le liturgiste se trouvent donner la main à un ascète égyptien du iv^e ou du v^e siècle. L'initiateur, l'agent responsable, c'est finalement cet inconnu.

∴

Dans une revue des textes épars, relativement nombreux et parfois discordants, qui mettent le Seigneur en scène, accomplissant les fonctions ecclésiastiques, le Missel de Bobbio frappe tout de suite l'observateur à cause de ses traits singuliers (rédaçtion A). L'origine de cet important recueil est entourée d'obscurité, même s'il est admissible d'en placer la composition à Bobbio (en Haute-Italie), ou aux environs (1). Du moins ses caractères paléographiques le font-ils attribuer avec raison au vii^e siècle. Nous tenons ainsi déjà une date approximative. Il convient même d'affirmer que le point de départ est au delà. Le morceau sur les ordres du Christ, évidemment, n'est pas dû au compilateur du missel ; celui-ci l'a reçu d'une tradition et le reproduit tant bien que mal, avec des fautes grossières, défiguré en outre par une foule de graphies barbares.

Une autre preuve que le Missel de Bobbio n'est pas au principe même du développement, c'est qu'on ne saurait faire dépendre de ce livre unique, caché dans un recoin des

des documents qu'il mentionne nous fussent déjà connus. Au sujet des positions respectives d'Yves de Chartres, d'Hugues de Saint-Victor et de Pierre Lombard, le P. de Ghellinck nous paraît avoir fait des remarques définitives.

(1) *Revue Benedictine*, XXXIII, 1921, p. 1-18.

Apennins, les textes d'une teneur identique qui surgissent en nombre à l'époque carolingienne (rédaction B). J'en ai compté huit au total ; il en existe certainement d'autres (1). De plus, cette rédaction parallèle se distingue par une intéressante rubrique, entre le 5^e et le 6^e degré, qui pourrait être primitive ; auquel cas, le copiste de Bobbio aurait omis de la rapporter ou ne l'aurait pas trouvée dans son modèle.

Cette rubrique est fort utile. Elle garantit le sens de la liste et donne raison de l'ordre adopté. Les rédactions A et B ont en effet ceci de commun — et de particulier eu regard des autres listes — qu'elles placent le degré de portier entre ceux du presbytérat et de l'épiscopat. Grâce à la rubrique, nous entendons sans erreur possible que la liste est censée chronologique. Le Christ a rempli l'office du portier lors de sa descente aux enfers, tandis que se vérifiait la parole du Psalmiste relative à l'entrée du « roi de gloire ». Pour cette raison, *ostiaris* est mentionné entre le prêtre qui a effectué la cène et l'évêque qui s'est manifesté dans une suprême bénédiction au moment de monter au ciel.

Néanmoins, sept degrés seulement sont énumérés, du lectorat à l'épiscopat. L'acolyte reste hors du compte. Pourquoi ? N'était-il pas possible de retrouver dans l'Évangile un détail symbolique qui permit de comprendre aussi dans la série des ordres du Christ cet ordre ancien et bien attesté ? — L'omission est donc intentionnelle, ou plutôt elle doit correspondre à une réalité. Cette liste à sept ordres, sans l'acolytat, n'a pu être élaborée qu'en un milieu et en un temps où les ordres « moindres » de la hiérarchie ne formaient pas un groupe net de quatre offices pareils, en un milieu et en un temps où l'acolytat ne jouait pas un rôle indispensable et défini (2). Nous sommes, pour le reste, trop peu renseignés pour donner à cet indice négatif une véritable valeur positive. Mais, sans chercher à trop précé-

(1) Voici, par exemple, deux manuscrits dont le signalement a été donné et qui pourraient appartenir à la même classe : Reichenau (Karlsruhe) 112, VIII^e-IX^e s., f. 48 (*De septem gradibus Xpi : Quomodo et quando Christus impleuit in se VII gradus* ; Munich 14532, X^e s., f. 93 (*VII gradus ecclesiae*).

(2) Cf. L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, 1908 (4^e éd.), p. 351-357 (sur les ordres des clercs inférieurs).

ser, on est fondé à dire que ce n'est pas à Rome ni dans une église sous l'influence de Rome ni même dans une grande église que la double rédaction A B s'est constituée. Par suite, ce sera vraisemblablement en quelque endroit où florissaient les rites gallicans et antérieurement à la pénétration des livres ou des usages romains (1), c'est à dire tout au début du moyen âge. Cette explication satisfait, s'il est bien entendu qu'il s'agit seulement, et à moins d'un cas exceptionnel plus ou moins évident, de l'état premier de la rédaction ; celle-ci aura été copiée ensuite, au IX^e siècle en particulier répandue à profusion, sans refléter pour cela l'image exacte de la hiérarchie contemporaine ; car il est sûr que tous les pays du rit latin connaissaient également l'acolytat à l'époque carolingienne.

Les rédactions C et D sont, elles aussi, parallèles, tout en restant distinctes l'une de l'autre. En même temps, elles sont immédiatement subordonnées aux rédactions A et B dont elles ne diffèrent que sur deux points : la place attribuée au portier, l'énoncé de la circonstance propre à ce même ordre. L'*ostiarus* est en effet remis à sa vraie place, tout au bas de l'échelle ; et la liste, de chronologique, devient ainsi hiérarchique, conforme à la suite réelle des ordres. Ce déplacement logique a entraîné sans doute une modification du symbole attribué à l'*ostiarus*. Le verset du Psaume XXIII risquait d'être mal compris ; on en précisa le sens : le Christ avait forcé les portes de l'enfer.

Ces deux rédactions C et D se ressemblent trop — à part le rang donné à l'exorciste, anormal dans l'*Hibernensis* (D) — pour ne devoir pas être ramenées à un type commun. En d'autres termes, l'auteur de l'*Hibernensis* a eu sous les yeux et légèrement retouché un modèle analogue à la liste C. C'est donc ce modèle qui procède directement du type AB et qui en représente une nouvelle édition concordant avec l'état de la hiérarchie. Mais il faut prendre garde au caractère propre de l'*Hibernensis*. Cette collection dont les exemplaires ont été très nombreux est tout autre chose qu'une curiosité littéraire, si étrange qu'elle soit parfois, et son

(1) Voir *ib.*, p. 353, 373 sq.

chapitre des ordres ne peut passer pour une survivance archéologique; il dépeint et régleme tout à la fois les conditions de la société ecclésiastique à laquelle il s'adresse. Si donc l'acolytat n'est pas compris dans la liste, on est obligé d'admettre cette fois encore qu'il comptait peu, en fait, dans les milieux scots du VIII^e siècle, s'il y était connu. A vrai dire, cette constatation ouvre une perspective inattendue. Pourquoi les *Scotti* qui, au VIII^e siècle, n'inscrivent point l'acolytat parmi les ordres mineurs ne seraient-ils point responsables de même, dès le VI^e ou le VII^e siècle, de la rédaction typique caractérisée par l'absence de l'acolytat?

L'hypothèse, sans s'imposer, se recommande à l'attention. Rien n'expliquerait mieux que le facteur irlandais, non pas seulement la persistance d'une omission notable, mais aussi la faveur dont a joui dans le haut moyen âge la théorie des sept ordres du Christ.

Ces sept ordres, dans les quatre rédactions A B C D, sont mis en valeur par autant de circonstances évangéliques qui ne varient jamais. Les termes de la liste sont presque inviolables. Le Christ s'est révélé : portier, en pénétrant aux enfers; exorciste, en délivrant Marie-Madeleine des sept démons; lecteur, en prononçant la péricope d'Isaïe; sous-diacre, en faisant le miracle de Cana; diacre, en lavant les pieds des disciples; prêtre, en consacrant le pain et le vin; évêque, en bénissant solennellement les apôtres.

Les quatre rédactions suivantes — E F G H — ne sont reproduites et appariées ci-dessous que pour faire voir comment cette tradition commune s'est diversifiée çà et là. D'autres formes, plus ou moins excentriques (1), ont dû exister, ou subsistent encore, inédites. Celles-ci suffisent, à titre d'exemple, et n'ont pas besoin d'être commentées en détail.

Il était inévitable que, le thème une fois admis, la fantaisie se donnât cours pour l'illustrer; il était normal aussi qu'on se souciât d'en améliorer les termes ou de le compléter. La seconde tendance trouvera sa parfaite expression dans les listes d'Honorius et d'Yves (I et J). Les rédactions intermé-

(1) Le *Responsum s. Seueri*, rappelé sous la rédaction H, montre jusqu'où pouvait aller le caprice en ce genre.

diaires et aberrantes annoncent cet achèvement. Durand, venant dernier, tâchera de concilier ses devanciers, c'est à dire l'ancienne tradition commune et les points de vue nouveaux. Ainsi tout s'ordonne et devient clair dans ce jeu complexe de textes.

Il n'y avait aucune raison de maintenir l'exclusive contre l'acolytat. Honorius et Yves l'ont compris. Ils avaient été devancés par un moine du Cassin (F) ; mais ils ont su trouver l'argument topique, le Christ s'étant proclamé « la lumière du monde ». A l'inverse, le compilateur du *Malalianus* a fait étalage d'érudition hors de propos, en introduisant un ordre périmé, le *fossarius* (E).

Quant aux motifs correspondants, ils ont beaucoup varié pour chaque degré, le lectorat excepté. Ceux dont Yves a fait choix et qui se sont imposés de la sorte aux scolastiques n'ont presque rien de commun avec le programme quasi immuable de l'ancienne tradition. Au lieu du tableau régulier décrit tout à l'heure, nous avons donc à noter une succession de scènes qui recouvrent l'exemple primitif. On rappelle au portier non plus seulement la descente aux enfers (F H), mais la fermeture et l'ouverture de l'arche (E H), les vendeurs chassés du temple (G J), la parole de Jésus : « Je suis la porte » (I J). La mention de Madeleine exorcisée se maintient d'abord (F G H) ; Honorius parle plus généralement de l'expulsion des démons (I), Yves cite plus directement l'Effeta (J). Le sous-diacre reçoit une autre attribution que le changement de l'eau en vin (F G H I) ; il est chargé du *mandatum* (E J). Au diacre privé du *mandatum* (G I) sont dévolus la bénédiction du calice (E F), la multiplication des pains (H), la communion et l'appel à la prière (J). S'il ne dispense pas l'eucharistie (E F H I), le prêtre a pour modèle le Christ s'offrant sur la croix (G J). L'évêque enfin, non content de bénir comme Jésus les disciples assemblés (F G H I), prêche par droit de magistère (E) et donne le pouvoir des clefs (H). Yves qui s'adressait à son clergé réuni en synode n'avait pas à parler de l'épiscopat et les scolastiques qui dépendent de lui ont gardé la même réserve ; d'ailleurs la division septénaire des ordres, dès lors admise en vertu de la « grâce septiforme », a pour conséquence de

donner un rang à part à « l'évêque » ; mais Durand a rappelé le pouvoir des clefs remis par le Seigneur aux apôtres.

En dépit de ces transformations particulières, la continuité est assurée par le moyen du cadre. C'est ce qui importe à l'historien. Il y a tout à parier qu'Yves n'aurait pas entrepris de composer une liste des ordres du Christ, si la conception n'avait été familière à ses contemporains. Mais, sans doute, ni eux ni lui ne soupçonnaient-ils l'antiquité de cet exercice littéraire (1).

A

Quando uel comodo implebet dominus septem gradibus in ecclesiam.

(1) Primus gradus letur fuit quando aperuit lebrum isage prouete et dixit spiritus domini superuenit.

(2) secundus gradus exurcesta quando eiecit septem demoniam ex maria magdalene.

(3) tercius gradus subdiacognatus quando fecet di aquam uinum in galilea.

(4) quartus gradus diiacognatus quando lauit pedes dixerunt.

(5) quintus gradus presbyteratum quando accepit panem et benedixit hac fregit semeleter et calecem benedixit.

B

De septem gradus ecclesie ubi xps adfuid quomodo ympleuit eos xps.

(1) Primus gradus lector quando aperuit librum esaie prophete et dixit spiritus domini super me.

(2) Secundus exorcista quando eiecit septem demonia ex maria magdalene.

(3) Tercius subdiaconus quando fecit uinum de aqua in kanan galilaeae.

(4) Quartus diaconus quando lauauit pedes discipulorum suorum.

(5) Quintus presbyter quando accepit panem et benedixit hac fregit similiter et calicem benedixit.

(1) Les dix textes qui suivent sont présentés deux à deux ; non qu'ils soient toujours strictement parallèles : nous croyons l'avoir suffisamment expliqué. Ce groupement est destiné surtout à faciliter la lecture. L'emploi de l'italique n'a pas non plus d'autre raison ; elle fait ressortir les particularités d'un texte en regard du texte voisin. Chaque texte est suivi d'une courte glose explicative qui donne les principaux renseignements sur son identité.

(6) sextus gradus ostiarios quando *dixit* tulate portas principis vestri et eleuamini purte purte eternas et introibit rex gloriae.

(7) septemus gradus episcopus quando *eleuauit* manus super caput dixipolurum suorum et benedixit eos.

Missel de Bobbio : Paris, B. N. 13246, VII^e s., f. 293; les graphies fautives sont évidentes, en regard du texte B qui représente la rédaction correcte et complète.

Un texte analogue, mais beaucoup plus bref, a été publié d'après un manuscrit de Freising (Munich 6330, c^t du IX^e s., f^o 49 v) par C. Weyman (*Revue d'hist. et de litt. rel.*, IV, 1899, p. 93). Le titre est aussi fort semblable : *Quando christus impleuit VII gradus ecclesiae*. A noter seulement : *VI ostiarius quando portas inferni fregit* (voir les rédactions C et D, n^o 1). — Teneur semblable dans le manuscrit n^o 806 de Vienne (Autriche), XII^e siècle, f. 54 (cf. M. Denis, *Codices manuscripti bibliothecae palatinae Vindobonensis*, I, 1, p. 987, n^o 274). Au lieu de *presbyter, sacerdos*; puis : *Hostiarius quando percuciebat ostia inferni* (voir C D).

Istus quinque gradus ante passionem ympleuit.

(6) Sextus gradus ostiarius quando *dicitur* tollite portas principes uestras et eleuamini porte eternas et introyuit rex gloriae.

(7) Septimus gradus episcopus quando *leuauit* manus suas super capita discipulorum suorum et benedixit eos.

Cologne, Chap. 15, IX^e s., f. 93v, et St-Gall. 230, IX^e s., p. 419. Ce dernier a un titre plus simple : *De septem gradibus ecclesie*. On a encore une réplique exacte dans St-Gall. 125, IX^e s., p. 230.

Autre rédaction semblable parmi des *Quaestiones* trouvées et publiées sous le nom de S. Isidore (*P. L.*, LXXXIII, 205 : *Quaestio XXXV*), d'après le Vat. Pal. 277, VIII^e s. (voir sur ce manuscrit la rédaction E). On a donc ce titre interrogatif : *Dic mihi quomodo uel quando impleuit Christus septem gradus?* Quoi qu'en dise Arevalo (*P. L.*, LXXXI, 411), l'attribution à Isidore est plus que suspecte.

Enfin on rencontre une troisième rédaction légèrement différente dans Orléans 313, IX^e s., p. 222, et Cologne, Chap. 85, IX^e s., f. 118. Titre : *Hii sunt gradus septem in quibus Christus aduenit*. Chaque article est énoncé : *Primus (lector) fuit quando...*; au 5^e, on lit *sacerdos* (au lieu de *presbyter*), et au 6^e *dixit*.

C

Hic sunt septem gradus in quo xps adfuit.

I ostiarius <fuit> quando percuciebat ianuas infer(ni).

II lector *fuit* quando aperuit librum isaie profete et dixit spiritus domini super <me> eo quod.

III exorcista *fuit* quando eiecit VII demonia ex maria magdalene.

III gradus subdiaconus *fuit* quando in chana galile de aqua uinum fecit.

V *fuit* diaconus quando laudit pedes discipulorum.

VI *fuit* sacerdos quando accepit panem et benedixit.

VII gradus *fuit* episcopus quando eleuabit manus suas et benedixit apostolos.

St. Gall 40, IX^e s., p. 307 (ancien feuillet de garde); au lieu de *quando*, on lit le plus souvent *quondo* et une fois *quodo*.

La même rédaction reparait au x^e siècle dans le manuscrit de Vérone XXXVII (35), f. 59v. sous ce titre : *Ordo de septem gradibus in quibus xps ascendit*.

E

Quod autem infirmitates adque egrotationes nostras, sicut reor,

D

De gradibus in quibus xps adfuit.

(1) Ostiarius *fuit* quando aperuit ostia inferni ;

(2) exorcista quando eiecit septem demonia de maria magdalene ;

(3) lector quando aperuit librum isaie ;

(4) subdiaconus quando fecit uinum de aqua in cana galileae ;

(5) diaconus quando laudit pedes discipulorum ;

(6) sacerdos quando accepit panem ac fregit et benedixit ;

(7) episcopus *fuit* quando eleuauit manus suas ad caelum et benedixit apostolos.

Collection canonique dite « Hibernensis », composée, croit-on, vers la fin du vi^e siècle; j'emploie le manuscrit de Chartres 124, xi^e s.; Wasserschleben a édité un texte identique (*Die irische Canonensammlung*, 1885, p. 26).

F

De VIII grados quos dominus adimpleuit.

praedixerat *Esaias*, libenter portauerit et sic per omnia currens « quemadmodum gigans per uiam », oportet inspicere quomodo in se consecrando ecclesia grados eius per singulos commendauerit, id est per sex gradus officii mancipandum et altario sancendum : id est ostiarius, fossarius, lector, subdiaconus, diaconus, presbyter et episcopus. Hos sex grados impleuit christus in carne.

(1) Nam hostiarius fuit, quando ostium archae aperuit et iterum clausit.

(2) Fossarius fuit, quando Lazarum de monumento quarto iam fetidum euocauit.

(3) Lector fuit, quando librum *Esaias* prophetae in medio synagogae in aures pleui aperuit, legit, et cum replicuisset ministro tradidit.

(4) Subdiaconus fuit, quando aqua in pelue misit et humiliter sua sponte pedes discipulorum lauit.

(5) Diaconus fuit, quando calicem benedixit et apostolis suis ad bibendum porrexit.

(6) Presbyter fuit, quando panem benedixit et eis similiter tradidit.

Octo grados adimpleuit deus : ostiarius, lector, acolitus, exorcista, subdiaconus, diaconus, presbyter, episcopus.

(1) Ostiarius fuit ubi dixit *tolite portas principes uestras.*

(2) Lector fuit ubi aperuit librum *isaie* prophetae et dixit : *spiritus domini super me eo quod unxit me.*

(3) Exorcista fuit ubi exorcizauit et fugauit VII demonia *mariae magdalenae.*

(4) Acolitus fuit ubi accepit incensum et ceraptata et dixit : *pars hereditatis meae.*

(5) Subdiaconus fuit quando uinum fecit de aqua in *chana galileae.*

(6) Diaconus fuit ubi accepit calicem et dixit : *hic calix sanguis noui testamenti.*

(7) Sacerdos fuit ubi accepit panem et benedixit ac fregit et dedit discipulis suis.

(7) *Episcopus fuit, quando in templo populos, sicut potestatem habens, eos regnum dei docebat.*

Chronique dite « Malalianus », § 19. Cet ouvrage a été publié par Mai (*P. L.*, XCIV, 1162), puis par Mommsen (*Chronica minora saec. IV, V, VI, VII*, 1896, p. 432 sq.), d'après le Vat. Pal. 277, VIII^e s. On estime qu'il a été rédigé à Rome, à partir de diverses sources (entre autres la Chronique de Jean Malalas), vers 740 au plus tôt. Il est vraisemblable que la mention du *fossarius* (n° 2) procède de l'apocryphe hiéronymien *De septem ordinibus ecclesiae* (cf. *P. L.*, XXX, 1865, 155), lequel paraît appartenir au v^e siècle. — A propos du nombre « six » donné dans la phrase d'introduction, on peut douter que l'explication proposée tout exprès par Harnack (*Chronica*, p. 425, n° 1) élucide la difficulté. Il nous semble encore préférable de supposer que la copie soit fautive.

G

De septem gradus.

Hic sunt septem gradus in quibus xps ad fuit.

(1) *Hostiarius quando in templo.*

(2) *Lector quando legit librum isaiae prophete.*

(8) *Episcopus fuit ubi leuavit manus super discipulos suos et dixit : accipite spiritum sanctum, quorum remiseritis pecc(ata) remittuntur eis.*

Mont-Cassin 217, ms. de la seconde moitié du XI^e siècle (dernière page, sans numéro).

H

De septem gradibus *aeccliesie* quos *adimpleuit* Christus.

(1) *Ostiarius fuit quando conclusit et aperuit archam Noe et portas inferni aperuit.*

(2) *Lector fuit quando aperuit in sinagoga Iudeorum librum*

(3) Exorcista quando eiecit septem demonia de maria magdaleneae.

(4) Subdiaconus quando fecit uinum de aqua in chana galilaeae.

(5) Diaconus quando lauit pedes discipulorum.

(6) Sacerdos quando obtulit corpus suum in cruceae.

(7) Episcopus fuit quando accepit panem et benedixit dedit discipulis suis et eleuatis manibus benedixit eos post resurrectionem suam a monte[m] oliueti et ferebatur in caelum.

Florence, Ashburnham 32 (Libri 82), 1x^e s., f. 16 ; mais, en fait, ce n'est qu'une portion d'un ancien manuscrit de Fleury dont le reste est à Orléans, n^o 94 (cf. L. Delisle, *Notices et extraits*, XXXI, 1, 1883, p. 367, et XXXII, 1, 1886, p. 39).

Isaiae prophetae et legit : Spiritus domini super me, et cetera.

(3) Exorcista fuit quando eiecit septem demonia de Maria Magdalene.

(4) Subdiaconus fuit quando benedixit aquam in Chana Galilaeae et conuertit in uinum.

(5) Diaconus fuit quando confregit quinque panes in quinque milia hominum et septem panes in quatuor milia, siue quando lauit pedes discipulorum suorum.

(6) Presbiter fuit quando accepit panem in suis sanctis manibus, similiter et calicem, respiciens in caelum, addeum patrem suum gratias agens, et benedixit.

(7) Episcopus fuit quando eleuatis manibus benedixit discipulos suos et apostolos in Bethania et educens eos foras eleuatus est in caelum.

Pontificaux anglo-saxons dits d'Egbert (Paris, B. N. 10575), et de Dunstan (B. N. 943), l'un et l'autre de la fin du x^e siècle ; une influence, à tout le moins indirecte, de Fleury, est très vraisemblable, bien qu'on ne la puisse déduire du morceau ci-contre. Chaque article est suivi d'une instruction liturgique ; on trouvera le texte complet de cette section dans Martène, *De ant. eccl. ritibus* lib. I, cap. 8, *ordo II* et *ordo III* (éd. Bassano, II, p. 33 et 37) ; pour

Egbert, voir aussi l'édition de W. Greenwell, 1853, p. 10.

La même rédaction reparait, sous forme de questionnaire, dans le Pontifical dit de Jumièges (Rouen 368), également d'origine anglaise et du x^e siècle (texte dans Martène, *ib.*, p. 37).

Enfin, on peut rattacher à cette tradition un autre questionnaire complexe, conservé dans le manuscrit de Lambeth 414, ix^e s., f. 63 v, sous ce titre inexpliqué : *Responsum s. Seueri* (texte R. *Bénédictine*, XIV, 1897, p. 100). Les degrés sont donnés dans l'ordre inverse, *ostiarius* n'étant pas mentionné et *lector* ainsi dernier. A noter surtout la circonstance attribuée à l'exorciste : *quando increpavit unum daemonium lunaticum qui semper cadebat in ignem et aquam quem non potuerant discipuli eicere*, et la réunion des actes de l'évêque et du prêtre : *fregit panem et benedixit calicem*.

I

Qui ordinantur Christo incorporantur.

(1) *Ipse fuit ostiarius, sicut dicit : Ego sum ostium ; per*

J

Haec officia septem gradibus sunt distincta, quia sancta ecclesia septiformis gratiae est munere decorata. Haec officia in propria persona Dominus noster ostendit et ecclesiae suae exhibenda reliquit, ut forma quae praecesserat in capite repraesentaretur in corpore.

(1 : ostiarius.) *Hoc officium Dominus noster nobis initiavit,*

me si quis introierit, huic ostiarius aperit.

(2) Exorcista, extitit quando daemonia expulit.

(3) Lector erat quando Esaiam legerat.

(4) Acolythus fuerat quando lumen caecis reddebat et dixit : Ego sum lux mundi.

(5) Subdiaconus quando aquas conuertit in uinum.

(6) Diaconus quando lauit pedes discipulorum.

quando flagello de funiculis fact) uendentes et ementes de templo eiecit et cathedras nummulariorum euertit... Unde et ipse ostiarius praetaxatus dixit : Ego sum ostium ; per me si quis introierit, ingredietur et egredietur.

(2 : lector.) Hoc officium Dominus noster in propria persona ostendit, quando in medio seniorum librum Isaiae prophetae aperiens distincte ad intelligendum legit : Spiritus domini super me, et caetera quae in eodem sequuntur capitulo.

(3 : exorcista.) Hoc officio usus est Dominus quando salua sua tetigit aures surdi et muti et dixit : Epheta, quod est adaperire.

(4 : acolytus.) Hoc officium Dominus se habere testatur, in euangelio dicens : Ego sum lux mundi ; qui sequitur me non ambulabit in tenebris, sed habebit lumen uitae.

(5 : subdiaconus.) Hoc officio usus est Dominus quando facta cena cum discipulis linteo se praecinxit et mittens aquam in peluim pedes discipulorum lauit et linteo extersit.

(6 : diaconus.) Hoc officio usus est Dominus quando post cenam proprio ore et propriis manibus sacramenta confecta

(7) *Presbyter quando dedit corpus suum.*

(8) *Episcopus quando benedixit eis.*

Honorius (c. 1125-1130), *Desacramentis*, c. XXIV : P. L., CLXXII, 759.

De cet exposé, presque tout traditionnel (c'est à dire exception faite pour 1 et 4), nous retrouvons encore les principaux traits dans le *Rational* de Durand (+ 1296), mais complétant le tableau tracé par le Maître. Durand en effet (l. II, c. 4-10) reproduit le plus souvent les termes des *Sentences* (voir ci-contre) et une fois ceux de Sicard (pour le prêtre); cependant il suit encore, mieux même qu'Honorius, l'ancienne description pour le portier (*quando dixit: Attollite portas...*), l'exorciste

dispensavit et quando apostolos dormientes ad orationem incitavit dicens: Vigilate et orate, ne intretis in tentationem.

(7 : presbyter.) *Hoc officio usus est Dominus noster Iesus Christus quando post cenam panem et uinum in corpus et sanguinem suum commutavit et ut in memoriam suae passionis idem facerent discipulis suis ordinavit. Hoc etiam manifestius et excellentius officium implevit quando idem ipse sacerdos et hostia seipsum in ara crucis propter peccata humani generis obtulit et per proprium sanguinem sancta aeterna introiens caelestia et terrestria pacificavit.*

Yves de Chartres (+ 1115), sermon *De excellentia ecclesiasticorum ordinum* : P. L., CLXII, 514-519.

Mêmes développements, empruntés tels quels à ce sermon, dans le *De sacramento altaris* d'Étienne de Baugé (+ 1136) : P. L., CLXII, 1277-1281 (c. VI-IX); et dans le *De Sacramentis* d'Hugues de Saint-Victor (+ 1141) : P. L., CLXXVI, 423-430 (l. II, p. 3, c. V-XII); — en outre, par l'intermédiaire d'Hugues, dans les *Sentences* de Pierre Lombard (vers 1150) : P. L., CXCH, 900-904 (dist. XXIV, n. 1-9). — Hugues et le Maître ajoutent seulement, chacun à sa

(mêmes termes que le doublet d'Hugues), le sous-diacre, l'évêque (presque les termes de la rédaction F).

façon, un trait de l'ancienne tradition au sujet de l'exorciste : *Similiter hoc officium exhibuit quando de Maria Magdalena septem daemonia eiecit* (Hugues) ; *hoc etiam officio usus est Christus cum daemonicos multos sanavit* (Magister).

Sicard (+ 1215), plus bref dans son *Mitræ* (l. II, c. 3), mais pour le reste identique, paraît dépendre d'Yves directement : P. L., CCXIII, 66.

A quelle fin ces énumérations, dont plusieurs termes ne nous semblent pas des plus heureux ? Ces listes signifient-elles, ou plutôt signifiaient-elles pour leurs auteurs et pour leurs lecteurs, que le Christ institua lui-même chacun des ordres ecclésiastiques en les accomplissant le premier ? — Deux raisons permettraient peut-être de croire que tel est bien le sens des textes. L'une et l'autre, avouons-le tout de suite, sont contredites par la réalité. Les textes valent mieux qu'ils ne paraissent.

A priori, on conçoit que certains esprits, en réfléchissant sur les droits du Christ pontife éternel (1), aient été amenés à inclure dans son seul ministère tous les offices du culte chrétien, et de là à présenter effectivement le Christ comme portier, lecteur, exorciste, et le reste. Pourtant, de cette logique forcée, nous ne trouvons pas même l'expression dans la littérature pseudo-apostolique, d'une imagination si audacieuse par ailleurs. Il suffira de reproduire ce passage

(1) Sur le sacerdoce du Christ, voir l'Épître aux Hébreux, fondement principal de cette doctrine : I, 3 ; II, 17-III, 2 ; IV, 14-V, 10 ; VI, 20-VII, 19 ; VII, 26-VIII, 6 ; IX, 11-X, 25 ; XIII, 10-16 (cf. B. F. WESTCOTT, *The Epistle to the Hebrews*, 1889, p. 70 sq.). On rapprochera les anciens témoignages de s. Clément, *Cor.* 36 ; s. Ignace, *Philad.*, 9 ; s. Polycarpe, *Phil.*, 12 ; s. Justin, *Dial.*, 116 ; Tertullien, *Marc.*, IV, 35, et V, 9, etc. : donnant d'accord au Christ le titre de pontife.

des *Constitutions apostoliques*, qui a circulé dans tout l'Orient à partir de la fin du IV^e siècle :

« Par Moïse très aimé de Dieu, des grand-prêtres ont été établis et des prêtres et des lévites; par notre Sauveur à son tour, nous les treize apôtres (avons été établis); puis par (nous) les apôtres, moi Jacques et moi Clément et les autres (qui sont) avec nous, pour ne pas les énumérer tous encore; et en commun par nous tous, prêtres et diacres et sous-diacres et lecteurs. Le premier grand-prêtre donc par nature (c'est) le Christ monogène « qui ne s'est pas attribué l'honneur à lui-même » (*Hebr.*, V, 4), mais (a été) établi par le Père. Fait homme pour nous et présentant le sacrifice spirituel à son Dieu et Père, il nous a enjoint avant sa passion de faire de même, à nous seuls, bien qu'il y en eût d'autres avec nous qui croyaient en lui... Alors après son ascension, ayant présenté selon son injonction le sacrifice pur et non sanglant, nous avons désigné évêques et prêtres et diacres, (ceux-ci) au nombre de sept... » (1).

Il est remarquable qu'aucun rédacteur des versions syriaques, coptes, arabes, éthiopiennes n'a éprouvé le besoin d'ajouter à cette description (2). Tout au plus insistera-t-on sur la prééminence du Christ : « Il est l'évêque du monde entier, le grand-prêtre... le premier prêtre, le seul vrai pontife » (3); mais il a eu assez de choisir ses apôtres et de

(1) *Const. Apost.*, VIII, 46, 43-45 (éd. F. X. FUNK, I, 1905, p. 560-562).

(2) Cf. F. NAU, *La version syriaque de l'Octateuque de Clément*, 1913, p. 107 : VI, 9, 6; — G. HORNER, *The Statutes of the Apostles or Canones ecclesiastici*, p. 221 (éthiopien § 72), 292 (arabe § 71), 361 (copte § 78).

(3) Ceci d'après les statuts éthiopiens, *l. c.* — Un curieux passage du rituel jacobite publié par Mgr RAHMANI (*Studia Syriaca*, III, 1908, p. 56, § 3) me paraît procéder aussi des Constitutions Apostoliques : « Ita igitur a Christo domino nostro, qui est princeps et magister summorum pontificum et sacerdotum, reperimus traditos cunctos gradus ecclesiasticos, qui in eo inclusi erant, et ab ipso receperunt sacerdotium et ministerium apostoli ad quod fuerunt iidem electi ac destinati necnon et beatus Stephanus eiusque socii. » Ceci ressemble fort à une interpolation, mais le sens est encore tolérable, si l'on ne presse pas trop. Au contraire, l'apocryphe copte de Forbes Robinson (*Coptic apocryphal Gospels*, 1896, p. 52) nous transporte en pleine légende : le Christ établit lui-même tout un clergé, y compris des psalmistes, des lec-

leur confier l'organisation de l'Église. La stabilité de la hiérarchie n'est pas autrement fondée, par l'entremise des apôtres.

Des écrits du Nouveau Testament, en effet, se dégagait un aperçu trop net de l'Église naissante pour que les lignes essentielles en pussent être oblitérées. Le moyen âge latin sut aussi les reconnaître. Un Amalaire, fort peu soucieux d'histoire, ne fait pas difficulté d'admettre que les ordres ont subi un progrès :

« Primo notandum est eos ordines qui potissimum necessarii sunt in ecclesia apostolorum Paulum denominasse et eorum mores depinxisse sine quibus non potest rite immolatio altaris celebrari, scilicet sine sacerdote et diacono... Ceteri ordines his adiecti sunt. *Crescente ecclesia, crevit officium ecclesiasticum, ut multitudini ecclesiae subueniri posset, adiciuntur inferiores in adiutorio praepositorum* » (1).

Et l'écrivain liturgiste de rappeler aussitôt que le Christ « souverain pontife » n'a pas dédaigné de remplir les humbles offices du portier et du lecteur (2). Mais les témoignages conjoints d'Hugues de Saint-Victor et de Pierre Lombard sont plus concluants encore (3). Ayant indiqué l'un et l'autre

teurs et des portiers, saint Pierre étant fait archevêque. C'est le seul texte de cette espèce qu'on puisse citer, et il correspond en effet à l'incroyable mentalité des Coptes.

(1) *De ecclesiasticis officiis*, IV, 6 : P. L., CV, 4082.

(2) *Ib.*, 1083. Amalaire cite saint Augustin, *Tract. in Ioan.*, XLVI, 2 : P. L., XXXV, 4728 : mais il ne semble pas que saint Augustin, en ce passage, pensât au degré même du portier. Au contraire, saint Ambroise est explicite à propos du lecteur : *In Lucam*, IV, 45 : P. L., XV, 1626. La scène décrite par saint Luc suggérerait tout naturellement, en effet, le rapprochement. C'est aussi la seule attribution qu'on retrouve constante dans toutes les listes. On ne s'avancera guère en supposant qu'elle a été l'occasion même de la liste première qui a déterminé la série des autres.

(3) Pierre Lombard transcrit sans changement la phrase d'Hugues : P. L., CXCII, 904 (fin du § 9). — A rapprocher ce texte de saint Thomas, explicite à souhait : « ... in primitiis ecclesiae propter paucitatem ministrorum omnia inferiora ministeria diaconis commitebantur... Nihilominus erant omnes praedictae potestates, sed implicite in una diaconi potestate. Sed postea amplius est cultus diuinus, et ecclesia quod implicite habebat in uno ordine explicite tradidit in diuersis, et secundum hoc dicit Magister in littera quod

les sept ordres du Christ, depuis le degré de portier jusqu'à la prêtrise, ils font ensuite cette distinction capitale que la théologie catholique a retenue :

« Sacros autem ordines diaconatus et presbyteratus tantum appellandos censent (canones), quia *hos solos primitiua legitur ecclesia habuisse* et de his solis praeceptum habemus apostoli (1) ».

Toutefois, ce point réglé, il y a encore lieu de se demander, *a posteriori*, si les scolastiques n'ont pas pris au sérieux, jusqu'à en faire une doctrine expresse, la liste qui leur était transmise par le Maître des Sentences. On sait que les scolastiques ont tenu les degrés inférieurs de la hiérarchie, et non pas seulement les *ordines sacri*, pour de vrais sacrements, producteurs de grâce, et donc, logiquement, institués par le Seigneur. Cette appréciation, qui n'a pas prévalu, ne serait-elle pas liée à la conception des ordres du Christ? — Ici encore l'argument s'évanouit devant les faits mieux connus. Il est vrai que saint Thomas — pour s'en tenir à son autorité — reproduit fidèlement le texte des *Sentences*, qu'il admet, par suite, implicitement les sept ordres du Christ; mais son propre exposé n'accorde aucune place à cette théorie. Celle-ci pouvait être traditionnelle; elle n'avait pas de valeur intrinsèque. Si l'ordre de portier ou d'acolyte imprime un caractère comme les autres ordres, ce n'est pas en vertu du ministère du Christ, mais parce qu'en fait le portier et l'acolyte sont constitués en pouvoir comme tous les autres ministres du Christ, quoiqu'ils ne reçoivent ni l'onction ni l'imposition des mains (2). A propos du seul

ecclesia alios ordines sibi instituit : *In quartum librum Sententiarum*, Dist. XXIV; quaest. 2, art. 1, sol. 2 (ad secundum).

(1) *P. L.*, CLXXVI, 430 a (début du § 13). — La vérité est que cette phrase appartient au premier canon du concile de Bénévent présidé en 1091 par le pape Urbain II, cf. MANSI, *Amplissima*, XX, 738; d'où Gratiën, *Dist.* LX, 4.

(2) *L. c.*, quaest. 1, art. 2, sol. 2 : « Per quemlibet ordinem aliquis constituitur super plebem in aliquo gradu potestatis ordinatae ad sacramentorum dispensationem. » Entendons bien que le pouvoir d'ordre est donné, à tout degré, en vue des sacrements, de l'Eucharistie principalement. Ceci est dit plus nettement encore, quaest. 2, art. 3.

portier, saint Thomas est conduit par le train de la discussion à rappeler l'exemple du Christ. D'aucuns ne voudraient reconnaître chez le portier qu'une sorte de grâce *gratis data*, le rendant capable d'interdire l'entrée du lieu saint aux indignes : « *sicut et in Christo fuit quando eiecit uendentes de templo.* » Le Docteur angélique répond que c'est par la grâce même du sacrement que le portier reçoit ce pouvoir (1). Il est clair que la scène des vendeurs n'est mentionnée que pour donner une forme concrète à la doctrine.

En définitive, la théorie des ordres du Christ n'a, telle quelle, qu'une valeur exemplaire, figurative, morale. Elle fait voir dans le Christ un modèle, dans son ministère évangélique le prototype des fonctions qui devaient s'accomplir au sein de l'Église. C'est précisément ce que dit Yves de Chartres avant de passer à l'énumération : « *Haec officia in propria persona Dominus noster ostendit et ecclesiae suae exhibenda reliquit...* » ; ce qu'ont redit de même Hugues de Saint-Victor et Pierre Lombard (2).

Le caractère des listes antérieures ne permet pas d'être aussi affirmatif, s'il s'agit de mesurer exactement leur portée. La brièveté voulue des titres qui les recouvrent et en donnent comme la définition ne laisse pas une impression nette. Des lecteurs naïfs, au début du moyen âge surtout, ont peut-être été séduits par l'apparence de vérité qui résulte des citations de l'Évangile.

En revanche, nous pouvons produire un nouveau document suffisamment clair, qui, se plaçant dans la suite des temps avant les autres textes, les explique tous ensemble, — non seulement leur sens, mais leur composition.

Il est fourni par la plus ancienne et la plus originale littérature monastique, celle des apophtegmes. Car il n'est rien autre chose qu'un apophtegme, le propos édifiant d'un ascète dont le nom est demeuré caché. Mais, si la persona-

(1) *Ib.*, quaest. 2, art. 2 (ad nonum).

(2) Hugues : « ... (gradus) Dominus Iesus Christus ... om[n]es in semetipso exhibuit et corpori suo idest ecclesiae imitanda reliquit... » (*P. L.*, CLXXVI, 423 d) ; le Maître : « ... omnium officia in semetipso exhibuit et corpori suo quod est ecclesia eosdem ordines obseruandos reliquit » (*P. L.*, CXCII, 900 : début du § 1)

lité de l'auteur échappe à l'histoire ainsi que l'occasion précise de son discours — tout cela comptant peu, quand il n'est question que de s'édifier, — la forme authentique du morceau s'est conservée par le moyen des recueils byzantins. Il n'y a aucun doute, dès lors, que cette pièce de grec ne nous vienne, en dernier ressort, de l'Égypte monastique et ne date de la fin du iv^e siècle ou de la première moitié du v^e. La traduction elle-même a été faite à Rome en plein vi^e siècle. C'est de ce modèle latin, simplement calqué sur le grec, que les plus anciennes listes des sept ordres, établies par des Francs ou par des Irlandais, offrent une transposition.

L'apophtegme est assez limpide pour se passer d'un commentaire. Il ne veut rien dire sinon que le Sauveur des hommes a vécu, a souffert, est mort pour leur service, qu'il leur a tout donné et qu'en conséquence de ce dévouement parfait ils lui doivent tout. Pour donner un tour plus vif à cette leçon — peut-être s'adressait-il à un ecclésiastique dans les ordres — le vieux moine a eu l'originale idée d'inscrire les œuvres terrestres du Seigneur dans le cadre de la hiérarchie. On observera que cette hiérarchie à cinq degrés est la même que font connaître les *Constitutions Apostoliques* au déclin du iv^e siècle (1) et, beaucoup plus tôt, la *Tradition* de saint Hippolyte (2). La date est ainsi confirmée. Les exemples choisis pour le sous-diacre, chargé d'un service de surveillance, et pour l'évêque, ministre principal de la liturgie, sont d'accord avec l'archaïsme du cadre.

Ces exemples ont sans doute été modifiés dans la suite, mieux adaptés aux circonstances. L'identité du thème général dans toutes les listes révèle l'origine commune de celles-ci. A son insu, un solitaire anonyme avait inventé un type littéraire dont la fortune devait durer près de dix siècles.

<p>Εἶπεν πάλιν. Διὰ σὲ ἐγεννήθη ὁ Χριστός, ἄν- θρωπος. Διὰ τοῦτο ᾤθηεν ὁ υἱὸς τοῦ</p>		<p>Dixit alius senex : Propter te, inquit, homo, Saluator est natus. Propter hoc</p>
---	--	--

(1) L. VIII, 46, 9-15; et cf. 28, 7-8. Cf. L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, p. 351.

(2) Voir le texte qui associe le sous-diacre et le lecteur *ap. R. H. CONNOLLY, The so-called Egyptian Church Order*, 1916, p. 180 (§ 27).

θεοῦ ἵνα σὺ σωθῆς. Γέγονε παῖς,
γέγονεν ἄνθρωπος θεὸς ὢν.

(1) Ποτὲ μὲν ἀναγνώστης. Λαβὼν
γὰρ τὸ βιβλίον ἐν τῇ συναγωγῇ
ἀνέγνω λέγων· Πνεῦμα κυρίου ἐπ'
ἐμε, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέ με.

(2) Ὑποδιάκονος. Ποιήσας γὰρ
φραγγέλλιον ἐκ σχοινοῦ, πάντας ἐξέβα-
λεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ τὰ τε πρόβατα καὶ
τοὺς βόας, καὶ τὰ λοιπά.

(3) Διάκονος. Διαζωσάμενος γὰρ
λέντιον ἐνίψε τοὺς πόδας τῶν μαθη-
τῶν αὐτοῦ, ἐντειλάμενος αὐτοῖς νίπ-
τειν τοὺς πόδας τῶν ἀδελφῶν.

(4) Πρεσβύτερος. Καθισθεὶς γὰρ ἐν
μέσῳ τῶν πρεσβυτέρων ἐδίδασκε τὸν
λαόν.

(5) Ἐπίσκοπος. Λαβὼν γὰρ ἄρτον
καὶ εὐλόγησας ἔδωκε τοῖς μαθηταῖς
αὐτοῦ.

Ἐμσταγιώθη διὰ σέ, καὶ οὐ δι' αὐ-
τὸν οὐδὲ ὕβριν φέρεις. Ἐτάφη καὶ
ἀνέστη ὡς θεὸς ἀνελήφθη. Πάντα δι'
ἡμᾶς κατὰ τάξιν καὶ ἀκολουθίαν
ἔπραττεν, ἵνα ἡμᾶς σώσῃ. Νήψωμεν,
γρηγορήσωμεν, ἐν προσευχαῖς σχολά-
σωμεν, τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιήσωμεν.

uenit filius dei ut tu saluaueris.
Factus est homo, manens deus;
factus est puer.

(1) *Factus est lector.* Acci-
piens namque librum, legit in
synagoga dicens : Spiritus do-
mini super me, propter quod
unxit me, *euangelizare paupe-
ribus misit me.*

(2) *Factus est subdiaconus.*
Faciens namque de fune flagel-
lum, omnes eiecit de templo,
oues et boues, et cetera.

(3) *Factus est diaconus.* Prae-
cinxit se linteo, lauit pedes dis-
cipulorum suorum, praecipiens
eis fratrum pedes lauare!

(4) *Factus est presbyter et re-
sedit in medio magistrorum
populum docens.*

(5) *Factus est episcopus et
accipiens panem benedixit ac
fregit deditque suis discipulis,
et cetera.*

Flagellatus est propter te,
*magis autem propter nos. Cruci-
fixus est, mortuus est et tertia
die resurrexit et adsumptus est.*
Omnia propter nos *suscepit in
se. Omnia iuxta dispensationem,
omnia ordine, omnia conse-
quenter est operatus ut nos
saluaret; — et tu propter eum
non toleras. — Simus sobrii,
uigilemus, uacemus orationi-
bus et quae placita sunt ei fa-
ciamus, ut saluari possimus.*

Paris, B. N. Gr. 917, XII^e s., f. 224^v; *Coisl.* 126, X^e-XI^e s., f. 181^r; 127, XI^e s., f. 21; 232, XI^e s., f. 179^r; 283, XI^e s., f. 77^r. — Tous ces manuscrits sont substantiellement d'accord; leurs différences sont insignifiantes.

On possède un texte syriaque, très voisin du grec, dans la collection d'Anan Isho, moine nestorien qui vivait à la fin du VII^e siècle; voir P. Bedjan, *Paradisus*, 1897, p. 858 sq., et E. A. Wallis Budge, *The Book of Paradise*, 1904, I, p. 783 (n^o 583), ou *The Paradise or garden of the holy fathers*, 1907, II, p. 134 (n^{os} 594-595) et p. 243 (n^{os} 426-432). En quelques endroits cette recension syriaque est plus proche du latin : (1) *unxit me + et misit me ut euangelizem pauperibus*; — (5) *accepit panem et benedixit et fregit et dedit*; — (dernier §) *Flagellatus est propter te, crucifixus est propter te et mortuus est propter te; et tu propter eum ne contumelias quidem toleras? Resurrexit ut deus et eleuatus est ut deus... faciamus omnia quae placent ei et grata sunt misericordiae eius, ut saluemur et uiuamus.*

Ce texte, variantes à part, est imprimé depuis fort longtemps, dès les premières éditions des *Vitae patrum*, et finalement dans le recueil de Rosweyde, lib. VI, 4 § 8 : P. L., LXXIII, 1015 sq. Le morceau appartient en effet à la dernière portion des *Adhortationes*, rédigées à Rome vers le milieu du VI^e siècle par le sous-diacre Jean, le futur pape Jean III (560-573) apparemment. Tous les manuscrits le donnent à cette place, encore que la documentation grecque lui attribue un contexte différent, mais d'ailleurs variable. J'ai employé pour cette édition huit manuscrits : Paris, B. N. lat. 5387, IX^e s., f. 179^v (collection wisigothique); 5564, XII^e s., f. 122 (Saint-Martial); 17623, XII^e s., f. 139 (Feuillants de Paris); Acq. 1491, XI^e s., p. 622 (Cluny); Chartres 5, IX^e s., f. 213^v; 192, XII^e s., f. 150; Troyes 716, XII^e s., f. 104^v; Mont-Cassin 143, XI^e s., f. 254. Ici encore, la tradition est à peu près ferme et le relevé des leçons divergentes n'offrirait guère d'intérêt (1).

ANDRÉ WILMART

O. S. B.

(1) Sur cette tradition littéraire prise dans son ensemble, voir *Revue Bénédictine*, xxxiv, 1922, p. 185-193 : *Le recueil latin des apophtegmes*.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

La raison et la foi dans la philosophie du moyen âge à nos jours (suite).

II.

LA RAISON ET LA FOI AU XIV^e ET AU XV^e SIÈCLES (suite).

L'évolution des conceptions augustinienes de la philosophie, de la théologie et de leurs rapports, est étroitement conditionnée par l'évolution de la théorie augustinienne de la connaissance. Il ne sera donc pas hors de propos de voir ce que devient chez Scot et chez Occam la doctrine traditionnelle de l'illumination, comment elle se transforme entre leurs mains du chef de leurs préoccupations critiques, comment ils l'assouplissent et l'accordent à la doctrine aristotélicienne de l'abstraction, comment enfin ils aboutissent à rajeunir et finalement à renouveler le vieil intuitionisme augustinien, en lui ouvrant des perspectives de plus en plus modernes.

Pour être complet sur cette question, il nous faudrait d'abord étudier l'évolution de l'idéologie augustinienne dans la brillante école bonaventurienne de la seconde partie du XIII^e siècle, chez Olivi, Richard de Middletown, Guillaume de la Mare, Peckam, et surtout chez le cardinal Mathieu d'Aygueperse. Ce sont là les prédecesseurs immédiats de Scot qui ne fait, à bien des égards, que recevoir de leurs mains la doctrine de l'illumination telle qu'ils la développent et l'approfondissent en face de saint Thomas, et telle qu'il la formule et la précise lui-même avec assez de bonheur pour les faire bientôt oublier. Pour lui (1) comme pour

(1) Cf. *Études comparées sur la philosophie de saint Thomas d'Aquin et sur celle de Duns Scot*, tome I, par J. M. A. VACANT; Paris, Delhomme et Briquet, 1891. Ce tome I (le seul qui ait paru) est consacré tout entier à la

eux, l'illumination n'est pas seulement la participation de l'intelligence à la lumière divine, elle est encore, et peut-être même davantage, l'affirmation de la spontanéité de l'intelligence et la revendication de son indépendance vis à vis des sens. C'est de ce côté que porte principalement l'effort du Docteur Subtil.

S'il accepte de dire avec Aristote et saint Thomas que toute connaissance est *l'acte commun d'un sujet et d'un objet*, tout de suite il se sépare d'eux par l'interprétation personnelle qu'il donne de cette formule définitive. Il refuse de réduire l'acte commun à l'action de l'objet actif sur le sujet passif, c'est-à-dire de le concevoir sur le type de la *causalité physique*. Il reproche même avec vivacité à saint Thomas d'avoir professé la doctrine de la passivité de l'intelligence, doctrine qu'il déclare inconciliable avec ce que l'expérience nous enseigne de l'activité intellectuelle. Comment, dit-il, seraient possibles avec une intelligence passive le discours mental, le raisonnement, la réflexion, la comparaison, la création des rapports logiques? (1). Il faut selon lui sauver d'abord l'action du sujet, tout en la coordonnant à celle de l'objet. C'est à quoi il arrive en concevant leur acte commun sur le type de la *causalité biologique*, dont la génération lui fournit l'exemple auquel il se tient. Toute connaissance donc procède d'une véritable génération, comme l'a admirablement bien marqué saint Augustin, disant dans une formule qui vaut celle d'Aristote et qui l'éclaire : *ex cognoscente et cognito gignitur cognitio*. De même que dans la procréation des enfants le père et la mère sont des causes complètes, également actives, à la fois indépendantes et synergiques, de même dans la production de la connaissance le sujet et l'objet sont des causes complètes et indépendantes, agissant synergiquement. Et c'est ici l'activité du sujet qui prévaut : *Intellectus non recipit suam causalitatem ab objecto vel specie objecti. Intellectus est causa principior notitiae, parens notitiae* (2).

Ainsi se trouve assurée dès le principe la spontanéité de l'intel-

comparaison des théories de la connaissance thomiste et scotiste. — Cf. également *Idéologie comparée de S. Thomas et de Duns Scot*, par S. BELMOND, dans la *Revue de philosophie*, mars 1914.

(1) *Oxon.*, 1, d. 3, q. 7, n. 10 et 16 (ces textes se trouvent dans le recueil des *Capitalia Scoti*, 1, pp. 42 et 62).

(2) *Ibid.*, n. 20. (*Op. cit.*, 1, pp. 64-67).

ligence (1), d'où va découler son indépendance fonctionnelle vis à vis des sens et de l'imagination.

Cette spontanéité et cette indépendance, Scot les souligne en toute occasion dans ses théories sur les premiers principes, sur l'abstraction, sur la connaissance intellectuelle des *singularia*, et en particulier du *singulare* par excellence qu'est le *moi*.

En ce qui concerne les premiers principes, nous ne les tenons point des sens : *quantum ad istam notitiam, intellectus non habet sensus pro causa, sed tantum pro occasione*. Perçus à l'occasion de l'expérience, ils ne sont que réveillés par elle ; car ils sont innés, et se trouvent en nous à titre de *propositiones quiescentes in anima* (2). Ainsi en est-il de tous les principes logiques, physiques, métaphysiques et moraux. Leur innéité conditionne leur valeur ; elle met l'intelligence au dessus des sens, et lui permet d'en redresser le témoignage quand il le faut, *intellectus judicat per certius omni sensu*. Finalement, ils sont perçus *in regulis aeternis* (3), dans la lumière qui illumine tout homme venant en ce monde. C'est de cette participation à la lumière divine que l'intelligence tient sa rectitude naturelle et l'infaillibilité de ses meilleures certitudes : *A sensibilibus, sicut a causa per se principali, non est expectanda sincera veritas, ... sed virtute intellectus agentis, qui est participatio lucis increatae, illustrantis super phantasmata, cognoscitur quidditas rei* (4). Car nous devons à l'illumination non seulement la révélation des premiers principes et des premières vérités, mais encore la connaissance des essences telles que nous les contemplons dans les espèces intelligibles créées par l'abstraction.

(1) Spontanéité limitée cependant ; car elle exige la collaboration des sens. Scot décline expressément la spontanéité illimitée que devait professer l'idéalisme absolue. Il en réfute même le principe, tel qu'il le trouve chez Henri de Gand, lequel professait que dans la connaissance tout revient au sujet, *totam activitatem respectu intellectionis tribuit animae*. S'il en était ainsi, dit Scot, si l'âme était cause toute suffisante de ses connaissances, si elle en fournissait à elle seule la matière et la forme, elle ne cesserait point de produire et de représenter, puisque rien ne l'en empêcherait (*Ibid.*, n. 2. — *Op. cit.*, I, p. 38). Quant à lui, il proclame à la fois l'activité physique de l'objet, pour sauver dans la connaissance la *similitudo objecti*, et l'activité vitale du sujet, lequel ne saurait sans elle rester *parens notitiae*.

(2) *Oxon.*, I, d. 3, q. 4, n. 8, 9. (*Op. cit.*, I, p. 106).

(3) *Ibid.*, n. 18. (*Op. cit.*, I, pp. 112, 119, sq.).

(4) *Ibid.*, n. 24. (*Op. cit.*, I, p. 129).

Il ne faut pas d'ailleurs se méprendre sur l'importance et sur la portée de l'abstraction, ni aller jusqu'à croire qu'elle épuise toute connaissance intellectuelle. C'est, au dire de Scot, ce qu'a fait saint Thomas, trompé ici par le lien trop étroit qu'il a établi entre l'âme et son corps. Il a enseigné que nous ne pouvons percevoir les essences que dans des images, partant, que l'objet naturel de l'intelligence est la connaissance des essences matérielles, *objectum adaequatum intellectus est quidditas materialis*. De plus, il a refusé à notre première faculté le pouvoir d'atteindre autrement que par réflexion les réalités concrètes, les existences, les *singularia*. Or, ces conclusions sont fausses, comme est faux leur principe.

De ce que, *en fait*, l'intelligence travaille sur des images, il ne s'ensuit pas qu'*en droit* on doive la concevoir comme impuissante à saisir directement les essences par une intuition immédiate. Selon Scot, saint Thomas a pris ici pour une nécessité de nature ce qui n'est que la disposition d'un décret divin inconnu d'Aristote, et que l'effet du péché. Or, cette fausse perspective entraîne des conséquences théologiquement inacceptables. C'est ainsi qu'elle force saint Thomas à refuser l'intuition immédiate des essences, non seulement à nos âmes de pécheurs asservis à leurs corps, mais encore aux âmes dégagées de cette servitude, c'est-à-dire, à l'âme d'Adam avant le péché, à l'âme séparée de son corps par la mort, aux âmes des bienheureux après la résurrection. Mais, dit Scot, consentirons-nous à faire dépendre chez ces âmes l'exercice de l'intelligence d'une imagination, ou qu'elles n'ont plus, ou dont elles ne sont pas les esclaves? Disons donc plus simplement que toute âme est de sa nature apte à penser sans images, et que l'objet naturel de l'intelligence est plus large que ne l'a cru saint Thomas : il comprend toutes les essences, soit spirituelles, soit matérielles, bref, l'être sous toutes ses formes, Dieu, les anges, les âmes et les corps, et le singulier aussi bien que l'universel ; car le singulier lui-même est intelligible. Que si, en fait, nous en sommes réduits, pour connaître les essences matérielles, à les abstraire d'images sensibles, c'est avant tout parce que nous sommes sous la loi du péché. Cette loi, en nous mettant sous la dépendance de notre corps, astreint en effet notre intelligence à passer par l'intermédiaire des sens et de l'imagination. Mais ce n'est pas là l'état de nature ; ce

n'est qu'un état de contrainte, qui, à proprement parler, est un état d'intuitions empêchées (1).

D'autre part, même en cet état de contrainte, il s'en faut bien que l'intelligence soit enfermée dans le cercle de l'abstraction. Sinon, elle serait enfermée *ipso facto* dans le cercle de l'imagination qui conditionne l'abstraction ; et donc, connaissant des essences, elle ne connaîtrait jamais des existences ; bref, elle n'atteindrait jamais immédiatement le réel. Ni l'image, ni l'universel qu'on en abstrait, ne sont la réalité même. Si donc on veut que l'intelligence atteigne le réel, il faut lui reconnaître, en plus de l'abstraction, quelque connaissance intuitive des êtres concrets, des *singularia*. Sinon, jamais en cette vie elle n'arrivera à percevoir une vérité concrète quelconque. Et c'est, selon Scot, à cette impasse qu'aboutit nécessairement saint Thomas, réduisant l'intelligence à ne connaître les *singularia* que par voie réflexe à travers leurs images.

Scot insiste avec énergie sur la critique de cette doctrine, qu'il condamne à la fois en tant que philosophe et en tant que théologien, la tenant non seulement pour mal venue et fausse, *falsum*, mais encore pour inévitablement hérétique, *plane haereticum*. Elle est fausse, parce que en contradiction avec les faits. Car nous avons conscience de posséder une infinité de vérités singulières, vérités atteintes immédiatement par l'intelligence ; ne savons-nous pas au surplus que toute connaissance scientifique se fonde sur l'existence des choses extérieures perçues dans leur actualité et leur individualité mêmes ? De plus, cette doctrine est hérétique ; car elle a entre autres conséquences celle de ruiner la foi des apôtres au Christ-Dieu, foi qui ne se fondait ni sur l'abstraction ni sur l'imagination, mais sur une perception immédiate et directe, à la fois sensible et intellectuelle. *Quia vidisti me, Thoma, credidisti*. L'être que la main touchait, que l'œil voyait, est celui-là même que l'intelligence appréhendait en son existence actuelle et reconnaissait pour Dieu. Enfin, conséquence paradoxale entre toutes, la doctrine thomiste a pour suprême inconvénient de compromettre la valeur de cette abstraction à laquelle elle veut ménager un monopole exorbitant. Car la valeur

(1) *Œxox.*, 1, d. 3. q. 3, n. 24 ; et 4, d. 45. q. 2, n. 9. (*Op. cit.*, I, pp. 81, 92, 94).

de l'abstraction dépend de la valeur des intuitions intellectuelles du singulier, qui, de toute nécessité, la précèdent, la rendent possible et la garantissent : *Cum universale, in quantum tale, omnino non sit in re, sed fiat actione animæ per abstractionem a singularibus, necesse est ut actio intellectus prius attingat singulare ex quo per actionem, quasi de quadam materia, faciat universale, et posterius universale attingat* (1). Les sens saisissent le singulier au dehors, par contact avec son actualité, et l'intelligence le saisit dans la sensation elle-même. Car l'intelligence, quoique universelle de sa nature, est présente à tous les sens, *per influentiam, potentiam et substantiam*, ce qui lui permet de connaître dans leurs organes la présence actuelle des choses, en se contractant et rétrécissant à la singularité de l'organe sensible, de l'action sensible et de l'objet sensible (2). Ainsi donc, l'expérience sensible des *singularia* s'accompagne d'une expérience intellectuelle aussi immédiate qu'elle; et toutes deux précèdent et fondent l'abstraction des essences : *prior est notitia singularis, et a sensu, et ab intellectu, quam notitia universalis* (3).

Or il y a, en fait de *singularia*, une expérience intellectuelle privilégiée, celle du moi. Non pas que nous ayons l'intuition immédiate de l'essence de notre âme. Nous devrions l'avoir, puisque l'âme est présente à elle-même et intelligible à elle-même; mais, en punition du péché qui nous a asservis à notre sensibilité, cette intuition spirituelle reste empêchée, et il nous faut passer à travers l'expérience (4). Mais nous avons ici une expérience directe, *mentis experimentatio*, dont la certitude vaut celle des premiers principes, *certitudo sicut de principiis per se notis*, l'expérience de nos événements intérieurs, de nos pensées, de nos actes de volonté, etc., en termes modernes, de nos états de conscience, que nous saisissons à même, *absque specie*. Expérience interne qui joue dans la connaissance du moi le rôle de l'expérience externe dans la connaissance des choses extérieures. Elle est le fait d'un véritable sens spirituel, qui est en quelque

(1) DE REBUM PRINCIPIO, q. 13, art. 3, n. 33 et 44. (Op. cit., I, pp. 74-76).

(2) Ibid., q. 13, art. 2, n. 15.

(3) Ibid., q. 13, art. 3, n. 46. (Cf. également sur la connaissance intellectuelle des *singularia* : OXON., 2, d. 3, q. 11, et d. 9, q. 2; 3, d. 14, q. 3; et passim).

(4) OXON., 2, d. 3, q. 8, n. 13. (Op. cit., p. 93).

sorte la partie inférieure de l'intelligence, et qui lui sert d'instrument pour sa connaissance du moi : *Vis intellectiva non cognoscit actus nostros intimos, utpote amare, velle et similia, nisi ille sensus interior intellectualis et spiritualis, vel ipso mediante et in suo actu existente, ut anima sic serviat intellectui quoad cognitionem sui et habituum sicut sensus particularis corporalis exterior quoad cognitionem rerum sensibilium. Ex quo patet quod, deficiente isto sensu quo experimur actus interiores, deficeret omnis scientia animae* (1). C'est ce sens spirituel qui nous donne la certitude absolue de notre existence, principe et fondement de nos autres certitudes.

Car Scot ne s'exprime pas ici autrement que le fera Descartes trois siècles plus tard. Comme lui, il vante la souveraineté et l'infailibilité de l'expérience interne : *De me autem experimento intrinseco, et infallibili sensu interiori, hoc est, in intellectu experior actus tales meos esse, utpote me velle, deliberare, et similia... Nec anima in hac vita naturali cognitione potest habere tantam certitudinem de aliquo, quantam habet de illis actibus suis intrinsicis* (2). Qui nierait l'expérience interne ne serait plus un homme, mais une brute : *Si quis autem proterve neget illos actus inesse homini, non est cum eo ulterius disputandum, sed dicendum sibi quod est brutum; sicut nec cum dicente: non video colorem ibi, non est disputandum, sed dicendum sibi: tu indiges sensu, quia caecus es* (3). Comme Descartes également, Scot affirme la prévalence de l'expérience interne sur l'expérience externe; car celle-ci est sujette à illusions, mais celle-là, non : *Licet non sit certitudo quod videam album extra positum, quia potest fieri illusio in medio vel in organo, et multis aliis viis, tamen certitudo est quod video* (4). C'est pourquoi je suis plus certain de mon existence que de la vôtre; car il se pourrait qu'un ange bon ou mauvais (voilà la première édition du « malin génie ») prit votre apparence : *Experimentatio intrinseca certior est;... imo, de nulla alia anima possem certitudinem habere per actus, utrum sit, vel utrum in tali corpore sit, nisi de mea. Potest enim angelus bonus, vel malus, similia opera in assumpto corpore exercere, ut patet in Angelo*

(1) DE HERUM PRINCIPIO, q. 15, n. 20. (*Op. cit.*, I, p. 23).

(2) DE HERUM PRINCIPIO, q. 15, n. 3 et 25. (*Op. cit.*, I, pp. 8 et 26).

(3) OXON., 4, d. 43, q. 1, n. 11. (*Op. cit.*, I, p. 34).

(4) OXON., 4, d. 3, q. 4, n. 10.

Tobiae, qui ex actibus putabatur homo esse (1). Comme Descartes donc, Scot est amené à mettre la certitude du moi à la base de toutes nos autres certitudes : *Ideo talis cognitio arguitiva de anima est certissima; imo, est principium certitudinis quam de omni alio habeo, et centrum immobile veritatis, circa quod volvitur et cui innititur mobilitas et fluxus omnium aliorum quae aestimantur vel opinantur, et etiam eorum quae creduntur, quantum ex parte nostra* (2). Comme Descartes également, Scot se sert de cette certitude (en même temps que de la certitude des premiers principes) pour réfuter le scepticisme académique, dont Henri de Gand venait de reprendre et de rafraîchir les thèses et les arguments (3). Comme Descartes enfin, Scot déduit de l'expérience interne la preuve métaphysique de la spiritualité en même temps que de l'existence de l'âme : *dum experior me velle, scio animam meam certissime esse; et dum considero quod velle et intelligere sunt actus spirituales et immateriales, concludo quod anima est substantia spiritualis et immaterialis* (4).

Déduction immédiate où, plus cartésien en quelque sorte que Descartes lui-même, Scot (5) se réfère à une « idée innée » de l'âme, *notitiam habet quilibet innatam de anima*, idée confuse et

(1) DE VERUM PRINCIPIO, q. 15, n. 3. (*Op. cit.*, I, p. 8).

(2) DE VERUM PRINCIPIO, q. 15, n. 3. (*Op. cit.*, I, p. 8).

(3) Toute la question 4 d'Oxon., 1, d. 3, est consacrée à cette réfutation. (*Op. cit.*, I, pp. 96-130).

(4) DE VERUM PRINCIPIO, q. 15, n. 7. (*Op. cit.*, I, p. 12).

(5) DE VERUM PRINCIPIO, q. 15, n. 6, et 26 sq. — Les deux théories de l'idée innée de l'âme et de la connaissance intuitive de son essence ne se trouvent que dans le *De verum principio*; le commentaire d'Oxford ne les mentionne pas et semblerait plutôt les écarter (cf. Oxon., *Prolog.*, n. 13). Pour tout le reste de la connaissance du moi (et aussi pour l'abstraction et pour la connaissance des *singularia*, et en général pour tout ce qui concerne toute la doctrine de la connaissance) les deux ouvrages sont parfaitement d'accord, à cette différence près que le Commentaire est généralement plus bref, mais non moins formel. Au cas donc où viendraient à se confirmer les doutes émis par le P. Ephrem (*Etudes franciscaines*, octobre-décembre 1922) sur l'authenticité du *De verum principio*, et où l'on devrait le restituer à un bonaventurien antérieur de la fin du XIII^e siècle, il faudrait évidemment retirer les deux théories en question à Scot lui-même. Encore faudrait-il les laisser au scotisme traditionnel, tel qu'il se développa dans la suite et qu'il agit sur l'évolution de la pensée philosophique. C'est ce scotisme qui nous intéresse ici; et il ne fait pas de doute qu'il accepta en bloc tous les ouvrages attribués à Scot.

Indéterminée qui se précise et se détermine à l'occasion de l'expérience interne. De cette façon, la connaissance expérimentale du moi, après avoir donné lieu à la connaissance rationnelle de l'âme comme principe de ses propres actes, s'achève enfin en connaissance intuitive de l'essence de l'âme. Et ainsi se trouve définitivement dépassé saint Thomas auquel ses principes aristotéliens interdisent de nous accorder autre chose qu'une connaissance abstractive et argumentative de notre substance spirituelle.

Tel est l'essentiel de la théorie scotiste de la connaissance, théorie dont l'ampleur et l'originalité ont été trop peu remarquées. Celle d'Occam, plus connue parce que plus radicale, en procède directement, et ne fait, pour ainsi dire, que l'amputer de ses principes métaphysiques, et qu'en simplifier et en accentuer les principes psychologiques. Occam nie toute intuition d'essence, toute connaissance par espèces, soit intelligibles, soit sensibles, et jusqu'à l'intellect agent lui-même. Dès lors il ne lui reste plus de l'arsenal scotiste que les intuitions expérimentales qu'il conserve et exalte, et que l'abstraction qu'il conserve encore, tout en continuant à la déprécier. Les intuitions expérimentales, les *intentiones primae*, constituent à elles seules notre vraie connaissance du réel, laquelle est de sa nature une connaissance intuitive du singulier. L'abstraction nous fournit, non pas l'universel, qui n'existe pas, même dans l'esprit, mais nos concepts, les *intentiones secundae*, dont l'universalité n'est plus que la prédicabilité, et qui ne sont de leur nature que des signes et des abstractions, que des mots et des termes. Ils ne peuvent donc nous faire pénétrer la réalité des objets qu'ils signifient et dénotent, réalité à laquelle ils sont indifférents : *conceptus abstrahit ab existentia et non existentia sui objecti*. Ainsi ne sont-ils pour nous que des outils logiques ; et toute leur analyse se réduit en effet à la théorie logique de leur usage dans le discours, de leur *suppositio* (*intentiones secundae supponuntur pro multis*). C'est ainsi que la dernière transformation de l'illumination augustinienne nous met brusquement en face de Stuart Mill.

∴

Toutes rapides et incomplètes qu'elles sont, les analyses que nous venons d'esquisser de la pensée de Scot et d'Occam auront

au moins pour elles une excuse, celle d'avoir voulu suppléer provisoirement aux deux *Études* qu'on voudrait lire sur ces philosophes dans le livre de M. Gilson (1), à la suite de celles qu'il consacre à leurs devanciers plus heureux. Ces deux *Études*, M. Gilson se doit de les écrire (2); car il ne saurait arrêter au XIII^e siècle l'évolution du problème des rapports entre la raison et la foi. Il lui faudra bien quelque jour reprendre son travail, et alors aborder ce qu'on pourrait appeler la seconde manifestation de l'augustinisme au moyen âge, en marquer les résultats immédiats et en dégager les conséquences historiques de tout ordre. Conséquences qu'on nous permettra en attendant de résumer ainsi, au point de vue de la philosophie religieuse : la raison accusée d'insuffisance constitutionnelle en métaphysique, la foi invitée à pénétrer derechef en ce domaine et à y suppléer d'autorité sa rivale, la révélation redevenant d'une nécessité absolue pour les croyances fondamentales, le raisonnement dépouillé partout progressivement de ses prérogatives en faveur de l'intuition, en particulier dans les *praeambula fidei*, et finalement un véritable et complet fidéisme s'installant avec Occam et ses disciples à la place du rationalisme qu'ils pensent avoir définitivement discrédité.

Si nous ne nous trompons point, c'est de ce côté qu'il faut chercher le sens et l'originalité de la scolastique du XIV^e et du XV^e siècles, et de tous ces mouvements d'idées que recouvrent si mal (quand elles ne les défigurent pas) les étiquettes de « nominalisme » et de « terminisme ». Il s'agit essentiellement, croyons-nous, d'un antirationalisme fort voisin de celui de tels de nos contemporains, (les occamistes ne s'appelaient-ils pas eux-mêmes les *moderni* ?) et qui comme lui s'en prend directement et avant tout aux prétentions de la « raison raisonnante ». Il eut au moins pour résultat immédiat d'ouvrir de nouvelles avenues aux expériences intuitives. D'abord à l'expérience scientifique, ainsi qu'en témoigne l'œuvre, récemment mise en lumière par le regretté Duhem, de nominalistes comme les *Parisienses* : Buridan, Nicole d'Oresme, Albert de Saxe, Marsile d'Inghen, etc.

(1) *Études de philosophie médiévale*; Strasbourg, 1921.

(2) On en trouvera quelques pierres d'attente dans la dernière partie de sa synthèse historique *Les Philosophes au moyen âge*. (Collection Payot, 1922; 2 vol. in-16).

Et pareillement à l'expérience mystique, ainsi qu'en témoigne l'œuvre de nominalistes comme Pierre d'Ailly, Gerson, etc.

III.

LA RAISON ET LA FOI AU XVI^e SIÈCLE. — RÉFORME ET RENAISSANCE..

Enfin il y aurait lieu d'achever l'histoire des théories médiévales sur la raison et la foi, en les suivant, pour ainsi dire à la trace, à travers la Renaissance jusque dans la philosophie moderne et dans la philosophie contemporaine. Mais pour cela il faudrait d'abord tirer au clair la question, restée si obscure, des rapports entre l'Occamisme et le Protestantisme d'une part, et entre l'Occamisme et la Renaissance d'autre part.

Ce n'est certainement pas sans raisons que Luther aimait à se réclamer de l'Occamisme (*sum occamicæ factionis*). On peut même dire qu'à certains égards il n'a fait qu'en exaspérer l'antirationalisme et l'augustinisme. Lui aussi, lui surtout, traite la raison comme une ennemie personnelle qu'il faut détruire. La considérer comme une servante ne lui suffit plus, elle n'est à ses yeux qu'une courtisane; et l'on sait de quels torrents d'injures il aime à l'accabler sans relâche. D'autre part, quand il dogmatise sur la grâce et sur la justification par la foi, c'est de saint Augustin qu'il prétend s'inspirer, comme allait le faire plus étroitement encore Calvin. Au surplus, ce que les Réformateurs inscrivaient de concert sur leurs drapeaux, c'est la liberté de la foi, c'est-à-dire la liberté d'une expérience mystique fondée sur une illumination et sur une intuition personnelles, affranchie de la raison, affranchie surtout de cette raison extériorisée qu'est socialement l'Église. Il a fallu toutes sortes de circonstances historiques pour que leurs revendications en faveur de la liberté de la foi prissent rétrospectivement couleur, aux yeux de la postérité complaisante, de revendications en faveur de la liberté de la raison : *ab initio autem non fuit sic*. Il a fallu, en particulier, que les modernes « défenseurs de la raison » entendissent reprendre et continuer l'insurrection des premiers « défenseurs de la foi » contre l'autorité de l'Église : la communauté des combats fit insensiblement croire à la communauté des programmes, les rationalistes fermant d'instinct les yeux sur l'antiratio-

nalisme foncier de leurs premiers alliés. Il a fallu surtout que le rationalisme rentrât dans le Protestantisme et en devint peu à peu la philosophie officielle, celle qui finit par dominer dans les facultés de théologie protestante, — non sans provoquer au XVIII^e et au XIX^e siècles des réactions fidéistes et piétistes analogues à celles du XIV^e et du XV^e siècles.

Il y rentra d'ailleurs de fort bonne heure, sous les yeux mêmes de Luther, avec Melanchthon le *praeceptor Germaniae*. Melanchthon instaura, restaura plutôt, un aristotélisme dont les méthodes imitèrent à s'y méprendre les méthodes de l'aristotélisme thomiste, en particulier sa conception de rapports harmonieux entre la raison et la foi, entre la philosophie et la théologie. Le rationalisme mélanchthonien se maintint d'abord à peu près tel quel pendant deux siècles dans les universités d'Allemagne. Puis il se transforma, sans s'altérer gravement, dans le rationalisme de Leibnitz et de Wolf. Or, s'il y a déjà des analogies surprenantes entre Leibnitz et saint Thomas, il y en a encore, et même davantage, entre l'attitude de Kant, critique du rationalisme leibnitzien, et l'attitude d'Occam, critique du rationalisme thomiste.

On trouve, chez Kant et chez Occam, (malgré de nombreuses et essentielles différences) le même effort pour tout ramener au problème de la connaissance, les mêmes conclusions négatives sur la valeur de la métaphysique, les mêmes conclusions positives sur la valeur de la science, le même appel aux intuitions de l'expérience, y compris les intuitions mystiques, et finalement le même recours au fidéisme dans l'ordre des croyances vitales. Car, en dépit de son étiquette classique de « rationaliste », Kant est bien un fidéiste. Sa déclaration fameuse : « J'ai dû écarter le savoir pour faire place au croire » (*Ich musste das Wissen aufheben um zum Glauben Platz zu bekommen*), formule avec une exactitude parfaite la directive essentielle d'Occam. Ce qui change de l'un à l'autre, c'est l'objet de la foi, un fidéisme moral remplaçant désormais le fidéisme religieux, et le « royaume des fins » venant se substituer au royaume de Dieu. Encore, chez les disciples de Kant auxquels ne suffit plus son moralisme, et qui préférèrent recréer ses tendances piétistes, voit-on s'esquisser tout de suite un véritable fidéisme religieux qui revendique et garde l'orthodoxie kantienne. L'on ne saurait, en particulier, éviter de faire remonter jusqu'à Kant, les doctrines contemporaines de « l'expé-

rience religieuse », laquelle, en son fond, n'est qu'un renouvellement de l'expérience luthérienne, rajeunie de critique et de psychologie. Et l'on risquerait à peine d'exagérer en disant que Schleiermacher est à Kant, ce que Luther fut à Occam. Tant l'intuitionnisme religieux tient de près à la critique antirationaliste.

..

Que si, maintenant, laissant de côté la théologie protestante, on cherche à déterminer les rapports de l'occamisme avec la Renaissance, on se trouve en présence de problèmes plus délicats encore à résoudre. D'une part, il semble que l'occamisme disparaisse sans retour dès le xvi^e siècle, et cesse d'exercer ultérieurement une influence quelconque. Sa fortune a même quelque chose de paradoxal : après avoir rempli deux siècles du bruit de ses discussions et de ses succès, après s'être répandu dans toute l'Europe et avoir participé à la fondation des nouvelles universités d'Allemagne, il tombe soudain dans un silence complet et définitif. De tous les systèmes du moyen âge, il est certainement le plus vite oublié ; et tandis que le thomisme et le scotisme, par exemple, font preuve de vitalité, résistent aux courants nouveaux, se renouvellent même et continuent à s'enseigner par la suite, lui s'évanouit sans qu'on paraisse alors s'en apercevoir. C'est le moment où se constituent les doctrines d'ordres religieux (1), et aucun institut ne choisit Occam pour son docteur. La « chaire d'Occam » instituée à l'université d'Alcala par le cardinal Ximènes ressemble déjà à une manifestation d'archaïsme sous couleur d'éclectisme. Ce fut d'ailleurs la dernière apparition officielle de l'occamisme.

Mais d'autre part, on ne saurait échapper à l'impression qu'il fournit à la philosophie de la Renaissance nombre de ses directives essentielles, et qu'il participe, invisible et présent, au courant nouveau des idées. Il semble avoir été le fleuve qui perd son nom en recevant ses derniers affluents, la Garonne qui débouche et meurt dans la Gironde. Tout se passe comme si la Renaissance n'avait fait qu'élargir et accélérer le mouvement philosophique et

(1) Voir sur ce point l'étude de P. EHRLÉ, *Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik*. Freiburg im Breisgau, Herder, 1918.

scientifique qu'il avait amorcé, et comme s'il avait trouvé en elle l'accomplissement de ses propres destinées. Qu'avait-il été au surplus, sinon critique des dogmatismes rationnels et initiation à des voies nouvelles ? Il pouvait donc, il devait même disparaître, une fois assumé par d'autres son double programme de lutte contre Aristote et de constitution de sciences expérimentales. La Renaissance accepta l'un et l'autre ; elle peut donc à bon droit être considérée comme son héritière.

Non pas précisément la Renaissance des humanistes. Les humanistes le méconnaissent tout autant, sinon même davantage, que les autres systèmes scolastiques dont ils ne le séparèrent point. Ils semblent ne l'avoir vu qu'à travers le « terminisme » et les logomachies de ses derniers et de ses pires représentants, tels que les figure l'« escholier limosin » de Rabelais. Ce qu'il avait de meilleur et de plus vivant leur échappa complètement ; et l'on peut même dire que, la lutte contre Aristote mise à part, ils allèrent généralement contre ses directives critiques et scientifiques. On nous a trop accoutumés en effet à considérer les humanistes comme les vrais et premiers initiateurs de la science et de la philosophie modernes, qu'ils seraient allés chercher dans l'antiquité, et qu'ils auraient fait sortir de leurs études de textes. En réalité, ils furent plus philologues que philosophes et savants. Et quand ils s'élevèrent jusqu'à la philosophie, ce fut pour opposer à la scolastique de leur temps des scolastiques antérieures, celle des anciens systèmes dont ils tirèrent des dogmatismes et des formalismes nouveaux. C'est ainsi qu'ils ressuscitèrent tour à tour le platonisme, le « vrai » aristotélisme (opposé à la fois à l'aristotélisme scolastique et à l'aristotélisme averrhoïste), le stoïcisme, l'épicurisme, l'académisme, le scepticisme, l'éclectisme, etc, voire même la « logique cicéronienne ». Ils le firent avec tant de dévotion que ces ennemis déclarés du principe d'autorité se montrèrent à l'occasion les champions les plus décidés de l'autorité, pourvu qu'elle fût celle des anciens ; car ce sont eux surtout qui ont mis l'« autorité des anciens » à la mode. Ainsi s'exposaient-ils à substituer le culte de l'érudition au culte de la science et à faire prévaloir les textes sur la raison. C'est ce que leur reprocha en particulier Léonard de Vinci, bon juge en la matière ; il les traite avec humeur de pédants, de « stupide engeance » ouverte aux livres seuls et fermée à l'ex-

périence (1). Aussi rien n'est-il plus frappant que le sort éphémère des systèmes anciens reconstitués et prônés à si grand fracas ; la plupart s'écroulèrent rapidement et sans laisser de grandes traces, sinon un sentiment plus vif du désarroi intellectuel et moral, augmenté encore par ces tentatives avortées. Tout compte fait, il manqua généralement aux humanistes de savoir s'assimiler et féconder les nouveaux trésors de l'antiquité comme y avaient généralement réussi en des circonstances analogues les scolastiques du ix^e, du xii^e, et surtout du xiii^e siècles. Si paradoxal que cela puisse paraître, le libre examen philosophique, le goût des faits et de la réflexion personnelle, l'instinct des bonnes méthodes scientifiques, bref les promesses d'avenir, étaient beaucoup moins du côté des humanistes que du côté des savants originaux et même des philosophes originaux, qui, consciemment ou inconsciemment, en droite ligne ou par ricochets, continuaient l'évolution de la philosophie scolastique en la reprenant au point où l'avait menée l'occamisme. Pour ce qui est des savants, ils se rattachaient eux-mêmes aux *Parisienses* du xiv^e siècle, tels Léonard de Vinci, Copernic, Kepler, Galilée. Quant aux philosophes, en dépit de leurs spéculations métaphysiques aventurées, ils se montraient uniformément férus d'experimentalisme ; tels Nicolas de Cuse, Telesio, Giordano Bruno, Campanella. On trouve ici les vrais héritiers de l'occamisme, qu'ils dépassent d'ailleurs assez vite pour le faire définitivement oublier.

Où l'occamisme fut dépassé et oublié plus vite encore, c'est dans sa conception des rapports entre la raison et la foi. Car la solution qu'il donnait de ce problème apparut tout de suite et manifestement insuffisante. Cette solution, nous l'avons vu, se bornait à affirmer l'hétérogénéité des domaines, et partant à maintenir la séparation de la philosophie et de la théologie. Car l'occamisme s'en tenait à ces conclusions purement négatives, qu'au surplus il n'avait pas été le premier à formuler, encore qu'il les eût accentuées jusqu'à s'en faire une sorte de monopole. Elles ne devaient d'ailleurs plus être remises en question, théoriquement au moins ; mais elles allaient céder le pas à des con-

(1) LÉONARD DE VINCI, *Traité de la peinture*. Edition Peladan, Paris, Delagrave, p. 8.

clusions positives contraires à son esprit, conclusions qu'avaient rendues nécessaires les dernières transformations du problème. Celui-ci s'était si profondément renouvelé et modifié que s'en tenir à une simple différenciation de la raison et de la foi n'était plus possible : bon gré mal gré, la claire perception de leurs rapports de fait dans la synthèse totale des connaissances imposait la recherche d'un accord positif. Et ainsi revint-on aux méthodes métaphysiques du XIII^e siècle, que l'occamisme avait si énergiquement combattues, et que les conjonctures nouvelles rendaient indispensables.

En effet, si Occam et les occamistes avaient pu s'en tenir à leurs négations et détacher la foi de toute philosophie, c'est qu'ils avaient vécu dans des temps où la foi était si forte et si sûre d'elle-même, si peu exposée aux dangers du scepticisme et de l'athéisme, qu'il n'y avait aucun inconvénient immédiat à la proclamer toute suffisante. L'époque de Jeanne d'Arc est encore une époque de plein catholicisme et de « chrétienté » incontestée, tout autant, sinon même davantage, que l'époque des croisades. L'on peut en effet remarquer que le XIV^e et le XV^e siècles, en dépit de leurs déchirements intérieurs, ont ignoré les inquiétudes intellectuelles qu'avait connues le XIII^e siècle, lorsqu'il s'était subitement trouvé en présence de l'aristotélisme païen et des philosophies arabes. Aristote était définitivement christianisé, et l'averrhoïsme circonscrit, sinon supprimé. C'est pourquoi Gerson, le cardinal d'Ailly et tant d'autres purent professer impunément l'indifférentisme occamiste en métaphysique.

Mais les temps étaient changés. Au XVI^e siècle, tout aboutissait à mettre la foi en question et en péril. Le scepticisme religieux, le panthéisme et l'athéisme étaient aux portes, tous trois se présentant comme des conclusions rationnelles qu'on ne pouvait combattre qu'avec la raison. L'averrhoïsme levait décidément le masque en Italie, où il vulgarisait ses négations de l'âme et de Dieu. L'humanisme, cultivé sans précaution, exhalait de plus en plus le pélagianisme, le naturalisme et l'instinctivisme païens immanents à ses textes. Chez les humanistes qui n'étaient pas foncièrement chrétiens, il tendait progressivement à diminuer la foi, puis à en détacher, puis finalement à la combattre, pour instaurer à sa place un rationalisme directement renouvelé de celui des anciens, avec religion naturelle et morale naturelle,

avec droits naturels, société naturelle et politique naturelle. La réalisation d'un tel programme ne pouvait aboutir qu'à mettre l'homme à la place de Dieu, qu'à ruiner la Chrétienté, l'Église, ses dogmes et sa morale. Enfin, et peut-être surtout, la science nouvelle, on le sentait à chacune de ses découvertes, brisait peu à peu le cadre des conceptions, des représentations et des perspectives où s'était trouvé si à l'aise jusqu'alors le sentiment religieux. A l'ancien monde géocentrique se substituait le monde héliocentrique; et par delà la dernière sphère de l'univers fini d'Aristote s'ouvrait l'infini de l'univers nouveau. Ainsi, de toutes parts, la foi apparaissait plus solidaire de la raison et de ses systèmes que ne l'avait cru et dit la dernière école philosophique du moyen âge. C'est pourquoi il importait tant de les réajuster l'une à l'autre, et de fournir de leur accord des formules acceptables de part et d'autre. Sur ce point au moins, sur l'urgence et sur la nature du problème, sur la nécessité de fonder rationnellement les *praeambula fidei* et de constituer une philosophie de la foi, il y eut unanimité parmi les croyants. Ce qui le prouve, c'est que l'on chercherait vainement dans le catholicisme d'alors l'équivalent ou la réplique des thèses occamistes et luthériennes sur la toute suffisance de la foi et sur son droit de récuser la raison. Au contraire, théologiens, philosophes et savants aspirent à l'envi à la rédaction d'un « concordat » entre la foi et la raison. Chez tous le but reste le même, encore que différent les méthodes suivies et les conclusions formulées.

Méthodes et conclusions différent en effet étrangement, comme il faut s'y attendre dans cette époque de troubles et de conflits d'idées. Cependant, pour peu qu'on arrive à dominer la confusion des doctrines et le remous des polémiques, on voit bientôt se dégager deux grands courants bien différenciés, ceux-là mêmes que nous avons rencontrés au moyen âge : le courant rationaliste, que suivent généralement les théologiens et les savants, et le courant intuitionniste qui a généralement les préférences des nouveaux philosophes.

••

Le rationalisme, tant philosophique que théologique, semblait prédestiné à fournir les formules de la synthèse nouvelle, puisque les données nouvelles étaient dans l'ensemble des résultats ou

des revendications de la raison. Le problème présentait des analogies frappantes avec celui qui s'était imposé au XIII^e siècle. Il s'agissait cette fois encore d'incorporer au système général des connaissances divines et humaines un apport considérable de vérités survenues à l'improviste, de reprendre et d'achever l'assimilation de l'antiquité, de réviser les conceptions traditionnelles, et d'ouvrir vers l'avenir de nouvelles perspectives à la pensée. C'était donc le problème même d'Albert le Grand et de saint Thomas, renouvelé quant à ses données, mais non quant à sa nature, ni même quant à ses difficultés essentielles. L'on peut être certain qu'Albert le Grand et saint Thomas, s'ils étaient revenus alors, auraient su y faire face. Fidèles à leur rationalisme foncier, ils auraient d'abord profité de ce qu'il y avait de juste dans les critiques de Scot et même d'Occam ; surtout ils auraient sacrifié sans hésitation ce que la raison et l'expérience avait montré de caduc dans la science d'Aristote ; loin de bouder la science nouvelle, ils auraient accueilli avec enthousiasme les résultats éprouvés qu'elle apportait ; finalement ils auraient assoupli leur synthèse, refondu sa partie scientifique, approfondi et réajusté ses principes. Bref, comme trois cents ans plus tôt, ils auraient été les ouvriers de la restauration intellectuelle qui s'imposait, et ils auraient pratiqué derechef le *nova et vetera*.

Ce fut malheureusement ce qui ne se réalisa point, et cela pour diverses raisons. D'une part, le meilleur des forces intellectuelles de l'Église se consuma dans des controverses qui détournaient du grand œuvre ; controverses imposées par la nécessité pressante de lutter contre le protestantisme, et controverses moins nécessaires et moins heureuses sur la grâce et sur la liberté. D'autre part, les disciples des grands métaphysiciens du moyen âge se montrèrent trop souvent fidèles aux formules de leurs maîtres jusqu'à pratiquer l'infidélité à leur esprit. Le rationalisme apparut inférieur à sa mission, non pas par la faute de ses principes et de ses méthodes essentiels, mais par l'insuffisance générale de ses représentants. Il y aurait évidemment quelques exceptions à signaler. C'est ainsi que le cardinal Cajetan et Melchior Cano surent incorporer au thomisme, celui-là les premiers résultats des sciences scripturaires, celui-ci le traité *De locis theologicis*. Pareillement, Suarez s'appliqua à rajeunir la métaphysique traditionnelle en l'enrichissant d'analyses et de

compléments personnels, en y ouvrant quelques perspectives nouvelles, surtout en y restaurant la méthode scotiste de l'examen critique de toutes les opinions (Suarez « en qui l'on entend toute l'École », dit avec une ironie un peu lourde Bossuet, qui avait peu d'inclination pour cette méthode de libre examen scientifique). Cependant, si l'on met à part ces timides essais de renouvellement, ce qui prévalut chez les philosophes et chez les théologiens de la scolastique nouvelle, ce fut la volonté malencontreuse de sauver la science d'Aristote et de lier à son sort les sorts de la métaphysique, de la théologie, voire même de la foi. Leur excuse, si c'en est une, est que les facultés des arts et les facultés de médecine pratiquaient les mêmes errements que les facultés de théologie; or c'étaient précisément les errements des Averrhoïstes, devenus ainsi par contre-coup, et pour la première fois, les alliés des théologiens. Il en résulta que la physique et la physiologie d'Aristote jouirent alors d'une faveur et d'une autorité qu'elles n'avaient jamais connues. Car leur yogue et leur crédit furent certainement plus grands au xvi^e et jusqu'au cœur du xvii^e siècle qu'au xiii^e, et surtout qu'au xiv^e et au xv^e siècles. L'éternelle hostilité de la science faite et qui s'enseigne contre la science qui se fait et ne s'enseigne pas encore, explique cette déplorable régression.

Cependant la science qui se faisait se prêtait d'elle-même aux synthèses nécessaires. De Copernic à Galilée, les grands savants étaient restés de grands croyants, que le scepticisme ou l'athéisme ambiants n'avaient pas touchés, qui sentaient et professaient l'harmonie rationnelle de leur science et de leur foi, et qui même, en dépit de leurs conflits avec les théologiens, se faisaient à l'occasion théologiens eux-mêmes pour montrer l'accord de leurs découvertes avec les dogmes et la parenté naturelle de leur rationalisme scientifique avec le rationalisme théologique. Ils n'arrivèrent pas pour autant à dissiper le malentendu; et ce fut Aristote qui triompha, d'un triomphe que démentait son esprit même aussi bien que l'esprit de saint Thomas.

Les nouveaux philosophes, de leur côté, ne répudiaient pas seulement la science aristotélicienne, mais encore et tout autant, sinon même davantage, la métaphysique aristotélicienne; et cela n'était point pour les aider à résoudre les problèmes d'orthodoxie que leur créaient par ailleurs leurs doctrines généralement tein-

tées de naturisme et de panthéisme. Selon le plus ou moins de profondeur du christianisme qu'ils ne cessaient point d'afficher, ils eurent vis-à-vis de l'Église deux attitudes différentes. Les uns ne songèrent qu'à s'assurer une orthodoxie pour ainsi dire négative et tout extérieure. Ils s'en tinrent à montrer que leurs systèmes ne contredisaient pas les dogmes. Tels Telesio et Bruno, que l'on vit même s'efforcer d'interpréter dans un sens chrétien leurs intuitions panthéistes de l'unité de la nature, de l'unité de la vie, de la continuité entre la matière et l'esprit dans l'univers. Les autres, plus préoccupés du fond des choses et plus sincèrement chrétiens, prétendirent au contraire à une orthodoxie positive et tout intérieure, et partant voulurent relier positivement leur philosophie à la théologie.

Cela les amena à combattre pour ainsi dire théologiquement Aristote, à l'accuser de paganisme, à essayer de lui substituer Platon comme plus naturellement chrétien, et finalement à opposer saint Augustin à saint Thomas. Il y eut alors, et précisément dans le monde philosophique, une véritable renaissance de l'augustinisme, analogue en son principe à la renaissance des anciens systèmes. Déjà on trouvait l'essentiel de l'augustinisme du moyen âge dans l'œuvre, très étudiée et très influente alors, de Nicolas de Cuse. Dans la synthèse cusienne, si confuse et si mêlée, où saint Thomas, Scot, Occam, Aristote, Platon, etc., fournissaient tour à tour des principes, ce qui surnageait, c'étaient les éléments augustinien, perceptibles dans l'importance souveraine donnée à l'idée d'infini, dans la conception de la spontanéité de l'intelligence, et jusque dans la doctrine mystique et dionysienne de la *docta ignorantia*. Cet augustinisme de tradition parut insuffisant et pour l'étoffer on recourut à l'augustinisme original. C'est à quoi visèrent expressément les platoniciens de l'Académie de Florence, en particulier Marsile Ficin, Pic de la Mirandole, Patrizzi, etc. Patrizzi fut même si content de sa métaphysique platonico-augustinienne qu'il écrivit au pape pour le prier d'en imposer l'enseignement dans les universités comme base de la théologie.

Mais un philosophe entre tous présente à cet égard de l'intérêt, Campanella. D'abord il utilise et reproduit contre les sceptiques et les athées de la Renaissance l'attitude et les arguments de saint Augustin vis-à-vis des Académiciens. Comme lui, il entend

s'attaquer premièrement au scepticisme, lui opposer une première vérité incontestable et rebâtir sur cette vérité tout l'édifice de la métaphysique. Cette vérité est celle de l'intuition du moi perçu dans sa pensée, et jusque dans son doute, la vérité du « *si fallor, sum* », principe d'une distinction immédiatement évidente entre l'âme et le corps. Descartes peut venir : son problème est posé, l'essentiel de sa solution est trouvé (ou plutôt retrouvé) ; il n'est pas jusqu'à son innéisme qui ne soit préparé par celui que Campanella renouvelle de saint Augustin (1). Mais le philosophe de la Calabre ne s'en tient pas à cet augustinisme dialectique et critique, il utilise également l'augustinisme théologique qui lui inspire une méthode d'analogie transcendente. S'il conçoit l'univers avec les principes animistes de Telesio, à tout le moins ces principes lui servent-ils à relever inlassablement dans la nature, et surtout dans l'homme, des traces de la puissance et de l'amour divins et d'authentiques vestiges de la Trinité. L'*Etude* que contient le livre de M. Gilson sur « *Le raisonnement par analogie chez Campanella* » est particulièrement instructive sur ce renouveau inattendu des procédés de saint Anselme, d'Abailard et de saint Bonaventure.

Au surplus, les philosophes de la Renaissance dépassent volontiers le point de vue de l'accord de la philosophie et de la théologie, pour en venir à celui de leur fusion dans une science transcendante. D'une part, la vogue qu'ont alors la magie, l'astrologie et toutes ces disciplines où l'on croit saisir la jointure entre le ciel et la terre, entre la nature et Dieu, d'autre part, la confusion naturelle aux intuitionnistes des vérités religieuses et des vérités métaphysiques et la propension à tout envisager *sub specie infiniti*, enfin une sorte d'ivresse métaphysique perceptible dans le naturisme à la mode, constituaient une ambiance éminemment favorable aux syncrétismes philosophico-théologiques. Les mêmes causes d'ailleurs, remarquons-le en passant, devaient ramener les mêmes effets deux cents ans plus tard, et faire produire aux transcendentalistes post-kantiens des syncrétismes à peine moins mélangés. C'est ainsi que l'analogisme et la théosophie d'un Schelling rappellent involontairement l'analogisme de Cam-

(1) Cf. BLANCHET, *Campanella*; et *Les antécédents historiques de « Je pense, donc je suis »*, Paris, Alcan, 1920.

panella et la théologie panthéiste de Bruno. Il est bien remarquable qu'au xvi^e et au xix^e siècles, des philosophies aussi essentiellement critiques que l'occamisme et le kantisme aient été immédiatement suivies de véritables explosions de métaphysique. De part et d'autre l'on se trouve arriver soudain à une période de fermentation intellectuelle qui provoque la génération spontanée d'ontologies hâtives et de « philosophies de la nature » où les acquisitions nouvelles et les débris du passé, les idées venues de tous les coins de l'horizon et éparées dans l'atmosphère, s'amalgament et se fondent vaille que vaille en des synthèses aussi confuses que brillantes, et nécessairement fragiles et éphémères.

IV

LA RAISON ET LA FOI AU XVII^e ET AU XVIII^e SIÈCLES.

DESCARTES, PASCAL ET LES « PHILOSOPHES ».

Une fois tombées ces synthèses et la Renaissance achevée, la conviction reste et s'universalise de plus en plus que la raison a définitivement conquis son autonomie et la liberté de ses méthodes dans l'explication de la nature. Telle est la conclusion que tirent des débats antérieurs Bacon et Descartes en expulsant de la science les causes finales, l'un au nom de son empirisme, l'autre au nom de son mécanisme mathématique. Et tous deux, également d'un commun accord, renvoient la considération de ces causes à la théologie, comme relevant des décrets divins, et par conséquent de la révélation, qui fait l'objet propre de la théologie. Mais il reste à faire accepter ces doctrines aux théologiens; et c'est sous cet angle que se pose au commencement du xvii^e siècle le problème de l'accord à réaliser entre la raison et la foi. Problème qui prend de ce chef un aspect nouveau, ce que l'on pourrait appeler son aspect cartésien.

Le cas de Descartes est éminemment intéressant, car il est au plus haut point représentatif des résultats auxquels aboutissent les spéculations philosophiques et religieuses de la Renaissance à l'aurore du monde nouveau. La mêlée des opinions et les luttes doctrinales durent encore; on peut même dire qu'elles sont plus vives que jamais. Le scepticisme et l'athéisme, loin d'être vaincus, ne cessent de se répandre, comme en témoigne la multipli-

cation inquiétante des « libertins ». L'effort des théologiens est moins que jamais à la veille de réussir à refouler les tendances nouvelles. Descartes ressent vivement cette confusion et ces périls, en grand philosophe qui est en même temps un grand chrétien, et qui est aussi attaché à la foi qu'à la raison. La conviction germe en lui qu'il est appelé à les réconcilier, à confondre les libertins en leur montrant que la science mène à la religion, et à persuader les théologiens que la théologie bien entendue garantit à la science la valeur de ses principes et de ses méthodes. Cette conviction, lentement enracinée, finit par lui donner le sentiment d'une véritable vocation d'apologiste. Il se croit l'homme prédestiné que l'Église attend ; et le cardinal de Bérulle lève ses dernières hésitations à ce sujet. Il va donc se mettre à l'œuvre, quand survient la condamnation de Galilée (1633). C'est, il le sent et l'écrit à ses amis, la condamnation de sa propre physique. Dès lors, sans plus songer directement à la défense de la foi, il va s'occuper d'abord d'assurer extérieurement et intérieurement l'orthodoxie de ses propres doctrines. De ce second état d'esprit témoigne toute son œuvre imprimée, et le premier n'y transparaît pour ainsi dire pas. En sorte qu'on ne la peut bien entendre au point de vue qui nous intéresse ici sans tenir compte de ce renversement définitif d'intentions (1).

A cet égard, Descartes est à considérer comme un savant dont la philosophie est avant tout l'apologétique de sa science. Ayant donc conçu premièrement sa physique, c'est-à-dire son *De natura rerum*, et n'étant pas sans inquiétude pour elle, parce qu'elle contredit sur tous les points la physique aristotélico-thomiste, il est amené, comme par la force des choses, à l'étayer sur une métaphysique et sur une doctrine de la connaissance susceptibles d'apaiser, sinon de satisfaire, les théologiens. Et, par la force des choses encore, étant irrémédiablement antiaristotélicien et antithomiste, il en vient à philosopher dans un sens augustinien. En tout cela, il ne fait donc qu'imiter et reproduire l'atti-

(1) Pour les détails historiques et les nuances psychologiques de ces deux attitudes successives de Descartes, voir ESPINAS, *Pour l'histoire du cartésianisme*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, mai 1906, etc.; GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan, 1913 (Conclusion); et BLANCHET, *Les antécédents historiques du « Je pense, donc je suis »*, Paris, Alcan, 1920.

tude de Campanella et des philosophes chrétiens et antiscolas-
tiques de la Renaissance.

En fait, sa métaphysique et sa doctrine de la connaissance sont très nettement d'esprit et de contenu augustinien. D'une part, pour établir l'existence et pour déterminer la nature de l'âme et de Dieu, il écarte délibérément les procédés de saint Thomas et renouvelle ceux que saint Anselme, saint Bonaventure et Duns Scot ont hérités de saint Augustin. C'est ainsi qu'il cherche et trouve comme eux l'âme dans l'évidence de sa présence intérieure, révélée par une intuition immédiate, et qu'il accède à Dieu directement et intuitivement encore, par la voie de l'argument ontologique et par l'analyse de l'idée objective de l'Être infini et parfait. C'est ainsi encore qu'il restaure, soit en Dieu, soit dans l'âme, le volontarisme augustinien ; il exalte la liberté divine jusqu'à lui attribuer la création et la conservation des vérités éternelles ; et il suspend à l'indépendance divine sa doctrine chère entre toutes de l'inaccessibilité des causes finales. Enfin le thème augustinien de l'incompréhensibilité de l'Infini lui fournit le fondement théologique de sa physique (1). D'autre part il professe l'innéisme qui a toujours été traditionnel chez les augustinien, et qui fait le fond de leurs théories de l'illumination. Il lui laisse même le vague et l'indéterminé dont ils se sont accommodés ; car il le retouche à peine, tout juste ce qu'il faut pour s'en assurer les services précis qu'il en veut obtenir. Toutes ces diverses conclusions se trouvent confirmées par la substantielle *Étude* de M. Gilson sur « *L'innéisme cartésien et la théologie* ».

On y voit Descartes mettre à profit le renouveau théologique de l'augustinisme en général, et de l'innéisme en particulier, qui se produisit dans l'Église au commencement du XVII^e siècle. Il n'eut, pour ainsi dire, qu'à mettre au point des doctrines qui flottaient alors dans l'atmosphère ecclésiastique ; en sorte que rien n'est plus facile que de lui assigner des précurseurs immédiats, sinon même des « préparateurs », en donnant à ce mot son sens de laboratoire. Ce furent surtout des théologiens qui lui rendirent l'un et l'autre office. D'abord Suarez, dont il entendit forcément parler au collège de la Flèche ; Suarez qui souligne dans son

(1) Voir GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, chapitre III.

De Fide le caractère surnaturel des prémisses de l'acte de foi, donc ce que la psychologie de cet acte lui-même peut comporter d'illumination personnelle, et qui ouvre toutes larges les portes de sa théodicée aux arguments moraux fondés sur les intuitions religieuses naturelles à l'homme. Puis Bérulle, Silhon, Gibieuf, et en général les Oratoriens. Enfin et surtout le P. Mersenne, l'ami de tous les temps, l'éclectique P. Mersenne qui, dès 1623, avait pour ainsi dire déterminé tous les principes, et même fixé les principales formules de l'innéisme cartésien dans ses *Quaestiones celeberrimae ad Genesim*. Peut-être est-il bon de rappeler également que Scot restait en honneur à la Sorbonne, et que Descartes l'avait lu, puisqu'il utilise et cite à tout le moins sa théorie de la liberté.

Pas plus que M. Gilson, nous ne voulons rechercher ici « ce que Descartes sut ajouter aux éléments multiples que son milieu lui fournissait, quelle orientation nouvelle il sut imprimer à un mouvement qui, dans une certaine mesure, le dirigeait lui-même et le portait » (p. 188). Qu'il nous soit permis à tout le moins de rappeler que ce mouvement venait de fort loin, et que ses origines ne peuvent être impunément méconnues des historiens. L'habitude de considérer Descartes comme le commencement absolu de la philosophie moderne est fâcheuse à plus d'un égard, et tout autant l'habitude de voir dans son innéisme la date fatidique des débuts de l'idéalisme. Tout cela mène à des méprises, sinon à des contresens historiques et philosophiques. Il est bien dangereux déjà d'expliquer le système cartésien par ses effets et par sa fortune ultérieure, plutôt que par ses causes et par ses antécédents. Avant d'être un commencement, il fut une suite ; et le sens qu'on a pu donner après lui à ses doctrines, n'est pas nécessairement celui qu'il leur donna lui-même, et qui dépendit surtout du sens des problèmes que ses prédécesseurs lui avaient légués et imposés. Aussi faut-il se garder de lire le *Discours de la Méthode* et les *Méditations* à la lumière de la *Critique de la raison pure* ; car alors on risque de leur prêter rétrospectivement un sens critique qui constitue un véritable anachronisme.

Au surplus Descartes fournira toujours un mauvais point d'attache à l'idéalisme, dont les débuts sont à fixer ou avant lui ou après lui, selon le sens que l'on attache à cette philosophie. Si on lui donne un sens premièrement méthodologique, en mettant

l'accent sur les trois postulats de la spontanéité de la connaissance, du primat de l'expérience interne sur l'expérience externe, et de la nécessité de fonder toutes nos certitudes sur l'intuition du moi, alors il faut au moins se rappeler que ces postulats, avant d'être formulés par Descartes, l'avaient été déjà par Campanella, et auparavant par les augustiniens du moyen âge, en particulier par Duns Scot (1), et enfin par saint Augustin lui-même, comme s'en aperçurent fort bien les augustiniens du xvii^e siècle (2). Que si l'on pense, avec raison, que ces postulats méthodologiques ne suffisent pas à fonder un idéalisme complet, mais qu'il y faut en plus un postulat critique, celui de la toute suffisance du sujet dans l'ordre de la connaissance, et finalement un postulat métaphysique, celui de la toute suffisance du sujet dans l'ordre de la réalité, alors il faut dire que Descartes ne fut point un idéaliste, mais au contraire un réaliste. Car nulle part il ne professe la spontanéité absolue, « l'aséité » du sujet dans l'un ou l'autre des deux ordres critique et métaphysique. Il croit au contraire à l'existence, à l'aséité et à l'action de l'objet, jusqu'à faire des vérités tout autant de réalités absolues et indépendantes qui s'imposent au sujet connaissant. Leibnitz, Berkeley, Kant et Fichte ne sont pas encore en vue, encore qu'ils ne doivent pas se faire longtemps attendre. On exagérerait à peine en disant que la théorie cartésienne de la connaissance est tout juste le contraire d'une critique de la connaissance au sens kantien du mot. Si Descartes démontre l'existence du monde extérieur, c'est celle du monde sensible, et non pas celle du monde intelligible, lequel lui est un objet donné à son intelligence, en sorte qu'il ne dénie l'objectivité aux sens que pour en faire le monopole de la raison. Ses « idées innées », toutes pleines de réalité, sont aux antipodes de formes *a priori* vides de tout contenu ; elles révèlent le vrai monde, le monde objectif. Car c'est

(1) Voir ci-dessus p. 323-329, la formulation expresse de ces trois postulats cartésiens par Duns Scot. Scot ne fait d'ailleurs, nous l'avons vu, que développer des idées qui étaient traditionnelles chez les augustiniens du moyen âge. Il manque au beau livre de M. Blanchet « *Les antécédents historiques du Cogito* » d'avoir exploité cette source, qui lui eût fourni un long chapitre.

(2) Cf. en particulier la *Censura philosophiae cartesianae* de HUBER (4^e édition, 1694), où Descartes est présenté comme un simple plagiaire de saint Augustin, pp. 244 et sq.

bien la réalité ontologique de la matière, de l'âme et de Dieu, qu'il pense atteindre immédiatement dans les « idées objectives » qu'il en a. C'est pourquoi il fut, dans le plein sens du mot, un dogmatique et un réaliste (1). Il le fut à la façon dont l'avaient été les augustiniens, ses prédécesseurs en innéisme, en intuitionnisme et en ontologisme. Il le fut, pourrait-on dire encore, à la façon des réalistes du XI^e et du XII^e siècles. La quiétude de son dogmatisme fut absolue.

Visiblement, de tous les augustiniens, un seul n'a jamais touché sa pensée ; et c'est précisément celui dont l'augustinisme critique aurait pu ébranler cette quiétude, Occam, l'ennemi déclaré de tout dogmatisme et de tout réalisme rationnels. On peut être sûr que Descartes n'aurait jamais pu construire ni faire accepter son système dans une atmosphère qui serait restée pénétrée d'occamisme. Sa physique eût sans doute pu subsister tout entière, avec son mécanisme et son mathématisme, mais non point sa métaphysique ni sa doctrine de la connaissance, qu'il aurait certainement dû modifier, sinon transformer à fond. Il eût été amené à se défier de ses « idées objectives », et, sinon à les abandonner, du moins à en établir critiquement la valeur, ce qu'il ne fit jamais. Il eût semblablement été obligé de réviser ses « idées innées », et de fonder la confiance qu'il leur témoigne. Il eût enfin dû faire la part plus belle à l'expérience, lui donner le premier rang, et non le second, comme il le fit toujours. Bref, il serait vraisemblablement resté dans le courant expérimentaliste qui s'était dessiné au XIV^e siècle, que la Renaissance avait continué, et qui était encore intact chez Bacon, le dernier philosophe de la Renaissance.

On peut en effet ajouter aux initiatives de Descartes celle d'avoir réagi contre la doctrine qui semblait alors acquise, du primat de l'expérience dans la science. Les deux dernières *Études* de M. Gilson, « *Descartes, Harvey et la Scolastique* », et « *Météores cartésiens et météores scolastiques* », aboutissent à constater que Descartes professa et pratiqua « une indiffé-

(1) Le côté réaliste et intuitionniste de la philosophie cartésienne est particulièrement mis en lumière dans le *Descartes* de M. J. CHEVALIER (Paris, Plon, 1922). Nous avons ici même (*Revue des sciences religieuses*, 1923, pp. 131-133) en rendant compte de ce livre, fait quelques remarques qui complètent celles que nous émettons en ce moment.

rence souveraine à l'égard du fait brut » (p. 285), et qu'il lui manqua toujours de « compléter ses principes d'explication mathématiques et mécanistes par une méthode d'investigation expérimentale plus prudente que la sienne » (p. 286). On le voit en effet appliquer à l'occasion toute la force de son esprit et toutes les ressources de sa méthode à rendre compte de faits qui n'existent pas, et même, en dépit de son antiscolasticisme, recevoir ces faits bonnement de la plus contestable des traditions scolastiques, celle qui prolongeait indûment l'existence de la physiologie et de la météorologie aristotéliennes. C'est que ces faits supposés s'accordaient mieux d'aventure avec ses principes que les faits nouveaux observés autour de lui. « A un phénomène réel qu'il ne pourrait expliquer, Descartes préfère de beaucoup un phénomène qui n'existe point, mais qu'il peut expliquer au cas où ce phénomène existerait » (p. 285).

Quoi qu'il en soit de ces remarques, et tout compte fait, l'œuvre de Descartes comporte deux parties distinctes, qu'il faut examiner et juger séparément : sa physique et sa métaphysique. Elles n'ont pas les mêmes origines, l'une étant sortie tout armée de son cerveau, comme Minerve du cerveau de Jupiter, et l'autre lui étant venue du moyen âge. Elles n'ont pas le même son ni les mêmes directions, l'une s'inspirant de sa méthode scientifique et allant vers le rationalisme, l'autre s'inspirant des méthodes augustinienes et allant vers l'intuitionnisme. Elles ne dérivent aucunement l'une de l'autre, comme ç'avait été le cas chez Aristote, par exemple. Rien ne pouvait faire prévoir que cette physique engendrerait cette métaphysique, ou *vice versa*. Malgré leur compénétration étroite dans le système total, elles sont plutôt accordées qu'intégrées organiquement l'une à l'autre, et plutôt même rapprochées qu'accordées. La meilleure preuve en est qu'elles allaient bientôt se dissocier et avoir des fortunes diverses et séparées.

La métaphysique se développa pour elle-même à la fois dans l'augustinisme ontologiste de Malebranche (1) et dans le pan-

(1) L'augustinisme de Malebranche lui-même ne prend tout son sens et toute sa valeur, que si on le rapporte à celui qui caractérise la philosophie ecclésiastique, et plus encore la théologie de la seconde moitié du XVII^e siècle, en particulier celles de l'Oratoire. Qu'il suffise ici de citer quelques noms et quelques ouvrages : l'oratorien ANDRÉ MARTIN, et sa *Philosophia christiana ex*

théisme également ontologiste de Spinoza. Et la physique se détacha bientôt du système pour évoluer toute seule à travers le XVIII^e siècle vers la science moderne, et vers le positivisme d'Auguste Comte, qui est fondé ici à s'intituler, comme il le fait, « compléteur de Descartes ». Enfin cette métaphysique et cette physique valurent à la pensée religieuse de Descartes deux directions différentes, dont l'opposition explique l'ambiguïté de cette pensée même, et les interprétations contradictoires auxquelles elle a fréquemment donné lieu.

D'une part, en effet, ceux qui ont considéré en Descartes premièrement le physicien se sont étonnés de le voir professer une métaphysique si peu en harmonie avec l'esprit de sa physique. C'est ainsi que d'aucuns ont vu dans l'appel à l'immutabilité et à la véracité divines un expédient dont la science n'a que faire ; et ils ont reproché au savant d'avoir reculé devant la logique de ses principes qui, à leurs yeux, lui imposaient de répudier toute métaphysique et toute théologie, et de tourner le dos à la foi. D'autre part, ceux qui ont considéré en Descartes premièrement le métaphysicien se sont étonnés à leur tour d'une physique où l'on ne voit de place naturelle ni pour l'âme ni pour Dieu, et plus encore d'une morale qui, par une contradiction choquante, ne doit absolument rien à l'augustinisme, et même fort peu au christianisme, mais s'inspire du rationalisme stoïcien. Et ils ont reproché à leur tour au philosophe d'avoir introduit des cloisons étanches dans son système, voire même d'avoir été un philosophe chrétien dont la philosophie n'est pas chrétienne. Ainsi Descartes a-t-il été de part et d'autre suspecté de manquer de franchise, et accusé

operibus S. Augustini (Angers, 1867, recueil de textes de saint Augustin) ; l'oratorien THOMASSIN et ses *Dogmata theologica* (Paris, 1680), dont les livres I-IV du tome I^{er} tendent à montrer que les Pères sont ontologistes à la façon de Malebranche ; JUVÉNAL D'ANAGNIE et son *Solis intelligentiæ lumen indeficiens seu immediatum Christi magisterium* (Augsbourg, 1686). L'on sait par ailleurs que les œuvres de Bossuet et de Fénelon sont riches en formules augustinienne sur les idées éternelles et sur la connaissance des choses dans la vérité première. Enfin tout Port-Royal, après avoir d'abord assez mal accueilli le cartésianisme, l'exalta ensuite à cause de ce qu'il y découvrit d'augustinisme. (Cf. dans le *Dictionnaire de théologie catholique* l'excellent article du P. PORTALIÉ sur le *Développement historique de l'Augustinisme*, t. II, col. 2501-2515. Cf. également Launoy, *De varia Aristotelis fortuna*. Paris, 1688).

tour à tour de pécher contre l'orthodoxie de la foi ou contre l'orthodoxie de la raison. Ces soupçons et ces accusations étaient inévitables, dès lors que son système n'était en son fond qu'un compromis, celui que soulignait l'entreprise de couler dans les cadres d'une métaphysique très ancienne les résultats d'une science toute neuve et étrangère aux principes de cette métaphysique.

A tout le moins une telle entreprise témoigne-t-elle de la double bonne foi de Descartes comme penseur et comme chrétien. Il a voulu, de la volonté la plus énergique, harmoniser en sa philosophie les deux tendances qui se partageaient sa vie, et qu'il refusait de séparer l'une de l'autre ou de sacrifier l'une à l'autre. Au surplus son compromis, et son attitude même, n'étaient pas très différents de ceux des philosophes chrétiens de la Renaissance. Comme eux il tient et veut tenir fortement les deux bouts de la chaîne, et cherche à tâtons comment ils se continuent et par où ils se rejoignent. Comme pour eux encore, le problème reste pour lui celui d'un *accord à trouver entre vérités de différents ordres, et qui sont toujours des vérités à penser rationnellement*. Et c'est là essentiellement le problème du moyen âge, dont on peut donc dire que Descartes ne sort pas encore.

Avec Pascal, le problème change brusquement d'aspect et de sens.

(A suivre).

E. BAUDIN.

CHRONIQUE D'HISTOIRE DE L'ÉGLISE

AU MOYEN AGE

1. — Pour rechercher la vérité, que ce soit dans le champ des sciences exactes, des sciences naturelles ou des sciences historiques, la méthode est nécessaire si l'on veut arriver à un bon résultat. Il faut, en effet, avoir toujours l'esprit en éveil pour ne pas se laisser tromper par des apparences ou ne pas s'égarer sur de fausses pistes qui fatalement conduisent à l'erreur. C'est pour servir de fil conducteur aux étudiants et à tous ceux qui dans le domaine historique veulent se livrer à des recherches que le P. Feder (1) a écrit son traité de méthodologie historique.

Dans cet ouvrage qui a peut-être une portée trop générale pour être très pratique, le P. Feder embrasse l'histoire dans toute l'acception du terme. Son étude ne s'applique pas seulement à l'histoire de l'antiquité, à l'histoire religieuse ou à celle d'une période ou d'un pays, mais à l'histoire en tant que science. Aussi une telle conception de ce travail et sa condensation en un petit volume de 300 pages ont obligé l'auteur à trop se maintenir dans les généralités. L'ensemble est certainement clair et présenté sous une forme qui permet de bien retenir les principes exposés, mais il eût été peut-être bon d'élaguer certains chapitres de portée trop générale et d'appuyer l'exposé scientifique sur un plus grand nombre de faits concrets, tirés principalement soit de l'histoire religieuse, soit de l'histoire d'un pays, de l'histoire de l'Allemagne par exemple. Ce traité, en effet, écrit en langue allemande, est destiné surtout aux étudiants qui peuvent comprendre facilement cette langue; il est fait en grande partie à l'aide de travaux allemands; nous pensons qu'il aurait gagné en portée pratique à développer davantage les renseignements relatifs à l'histoire de cette région.

Cette simple observation n'empêche pas que ce livre pourra rendre service en bien des cas, surtout pour la recherche et l'étude des sources. On peut dire qu'en histoire, l'essentiel est de savoir pour un sujet quelconque où l'on doit puiser les renseignements néces-

(1): *Lehrbuch der historischen Methodik* 2. Auflage, Regensburg, Josef Kösej und Friedrich Pustet, 1921. In-8° de xi-307 p.

saires, de connaître l'origine et la nature de ces renseignements, d'en faire la critique ; c'est-à-dire distinguer ce qui est faux de ce qui est vrai, ce qui est une hypothèse de ce qui est une certitude scientifiquement établie, et enfin, quand on a ainsi fait un choix raisonné parmi les matériaux trouvés, de savoir les mettre en œuvre clairement et d'une manière logique. Les parties de ce livre consacrées à l'exposé de ces principes seront lues avec fruit par toute personne qui désirera aborder les études historiques. Les lacunes que l'on y relève seront facilement comblées à mesure que l'on avancera dans ces études ; mais les principes et les bons conseils resteront, ce qui est l'essentiel.

2. — Ces principes de la critique historique applicables surtout aux travaux originaux qui doivent servir de base à l'histoire, ne s'imposent pas avec la même rigueur aux œuvres de seconde main et aux résumés dans le genre des deux petits volumes de la collection Kösel consacrés à l'histoire des papes depuis le début de la papauté jusqu'à la Révolution française. On trouve dans ces volumes un exposé chronologique des principaux faits qui intéressèrent l'Église depuis les premiers siècles du christianisme jusqu'à la fin du XVIII^e siècle. Ce résumé dans lequel le Dr Franz Xaver Seppelt (1) suit surtout l'ordre successif des souverains pontifes et dégage succinctement les traits caractéristiques de chaque règne, offre un tableau intéressant de l'histoire de l'Église, présenté d'une manière claire et facilement compréhensible. On ne peut certainement que l'approuver d'avoir mis ainsi à la portée de tout le monde l'histoire de cette grande puissance morale qu'est la papauté. Les persécutions qu'elle eut à subir à ses débuts, les luttes qu'elle eut à soutenir contre les hérésies au cours des siècles, font bien ressortir sa force divine et comment, éclairée et soutenue par l'Esprit de Dieu, elle put conserver jusqu'à nos jours dans son intégrité l'enseignement et la doctrine du Christ. En parcourant ces volumes on aura non seulement des notions succinctes sur la biographie de chaque pape, mais encore sur les circonstances qui provoquèrent la réunion des grands conciles, sur les principales hérésies, enfin sur les grands événements qui agitèrent l'Église sous les divers pontificats.

3. — Dans l'accomplissement de sa divine mission, la papauté fut merveilleusement secondée par les ordres religieux. L'action si grande et si puissante de saint François d'Assise et des Franciscains sur la société suscita fatalement des ennemis à ce grand réformateur et au nouvel ordre qu'il venait de fonder. La fin du XIII^e siècle et les débuts

(1) *Papstgeschichte von den Anfängen bis zur französischen Revolution.* Kempten und München, Kösel, 1921. In-12 de 231 et 200 p.

du xiv^e furent fortement agités par les controverses élevées au sujet de la pauvreté absolue entre les disciples de saint François et les représentants des anciens ordres qui admettaient la pauvreté pour chaque membre, mais reconnaissaient à l'ordre le droit de posséder des biens et des richesses afin de pouvoir assurer l'existence de ses membres. Ce sont quelques échos de ces luttes que le Dr Max Bierbaum nous fait entendre dans son volume intitulé : *Les ordres mendiants et le clergé séculier à l'Université de Paris* (1).

L'intérêt qu'offre cet ouvrage, c'est qu'on y trouve édités pour la première fois un certain nombre de traités composés au xiii^e siècle, soit pour défendre la théorie de la pauvreté absolue, soit pour démontrer que les biens temporels sont nécessaires à l'Église et aux ordres religieux afin de remplir leur rôle en ce monde.

Le premier opuscule donné par le Dr Bierbaum, le seul qui ne soit pas inédit, est le fameux traité de Guillaume de Saint-Amour contre les ordres mendiants écrit en 1255 et intitulé : *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum*. Dans ce traité, dont on n'a publié dans la présente édition que les chapitres i-iii, v, viii et xi-xii, Guillaume de Saint-Amour s'efforce de démontrer que la fin du monde est proche et indique les signes avant-coureurs de ce cataclysme. Quelques-uns de ces signes sont : l'apparition de l'« Évangile éternel » que l'on veut substituer à l'Évangile du Christ, et celle de faux prophètes et de prédicateurs qui font parade d'une grande sainteté. Attaquant ensuite directement les ordres mendiants, Guillaume de Saint-Amour affirme que les mendiants deviennent naturellement flatteurs, menteurs, voleurs. On ne doit pas, dit-il, mendier, mais travailler pour vivre, comme faisaient les apôtres. A la suite de cette publication, de graves dissensions éclatèrent à Paris entre les étudiants et les religieux, dissensions que le pape dut ensuite calmer (2).

Les attaques de Guillaume de Saint-Amour suscitèrent des répliques. Un franciscain, que le Dr Bierbaum identifie d'une manière très vraisemblable avec Bertrand de Bayonne surnommé « *Strabo* », publia en 1256-1257 pour défendre les ordres mendiants le traité *Manus que contra Omnipotentem tenditur*, jusqu'alors inédit et que l'on trouvera publié *in-extenso* dans ce volume. En réponse au traité de Bertrand de Bayonne, Gérard d'Abbeville écrivit en 1270 ses *Exceptiones contra librum qui incipit : Manus que contra Omnipotentem tenditur* dans

(1) *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris. Texte und Untersuchungen zum literarischen Armuts- und Exemtionsstreit des 13 Jahrhunderts (1255-1272)*. Münster, Aschendorf, 1920, in-8° de xii-406 p. (Franziskanische Studien, Heft 2).

(2) Cf. *Chronique latine de Guillaume de Nangis*, édit. H. Géraud, t. I, p. 209.

lesquelles en 110 articles il réfute les arguments émis en faveur de la pauvreté absolue. La même année encore, il publia un opuscule jusqu'à ce jour également inédit, afin de démontrer que le pape et l'Église doivent posséder des biens temporels pour la bonne administration de l'Église, le maintien de sa dignité et le soutien de ses ministres. Un travail de Nicolas de Lisieux : *Liber de ordine preceptorum ad consilia* de 1270, et également inédit, termine cette intéressante publication de textes qui permettra d'étudier plus facilement les controverses sur la pauvreté qui agitèrent la fin du XIII^e siècle.

L'étude critique de ces textes, ainsi que les recherches sur leurs auteurs, forment la seconde partie de l'ouvrage du Dr Bierbaum. On y trouvera d'excellents développements sur la lutte qui s'éleva entre l'Université de Paris et les nouveaux ordres religieux ainsi qu'une bonne étude sur Gérard d'Abbeville et sur Nicolas de Lisieux. Nous signalerons d'une manière toute particulière le second appendice dans lequel le Dr Bierbaum expose avec beaucoup de netteté les recherches qui lui permirent d'attribuer à Bertrand de Bayonne l'ouvrage *Manus que contra Omnipotentem tenditur* et de conclure que le frère mineur appelé *Strabo*, auteur d'après le P. Denifle d'un commentaire sur les sentences de Pierre Lombard, semble être le même personnage que ledit Bertrand de Bayonne.

4. — Avec le théâtre nous sommes loin de la question de la pauvreté et des ordres religieux ; il n'est cependant pas à négliger dans l'histoire de l'Église au moyen-âge, car il joua pendant cette période un rôle d'une certaine importance pour l'instruction et pour la moralisation des foules. Mettant en action les vertus et les défauts de l'homme, ses faiblesses et ses travers, il eut toujours une forte influence sur toutes les classes de la société. Il ne faut pas être surpris qu'au moyen-âge l'Église l'ait utilisé pour chercher à faire pénétrer dans les masses, non seulement ses préceptes moraux, mais même sa doctrine et son enseignement théologique. Les grands événements de la création, de la chute et de la rédemption de l'homme, de la naissance de Jésus-Christ, de sa passion et de sa mort, offraient des thèmes qui se prêtaient à la mise en scène et pouvaient facilement frapper l'imagination populaire. Ces sujets permettaient en même temps aux théologiens de développer les arguments qu'ils croyaient en faveur de la religion et de réfuter les objections élevées contre elle. Une représentation de mystère au moyen-âge devenait ainsi un véritable sermon dialogué avec mise en scène ; leur étude est donc loin d'être dépourvue d'intérêt. Pour se faire comprendre de ses auditeurs, l'auteur devait se mettre à leur niveau, souvent faire allusion à des coutumes locales, employer des locutions alors courantes dans la

région où allait se jouer la pièce, faire usage de termes populaires. Aussi un mystère peut offrir à qui veut l'étudier avec soin une mine de renseignements des plus précieux, non seulement pour la langue, mais encore pour les coutumes, les usages populaires et même quelquefois pour des faits historiques, quand on peut pénétrer le sens de certaines allusions.

L'édition que donne M. Gustave Cohen (1) de cinq mystères et moralités qu'il publie pour la première fois d'après un manuscrit de la bibliothèque de Chantilly montre quel parti on peut tirer de ces productions littéraires. L'étude du manuscrit nous apprend qu'il fut copié presque en entier par une religieuse des dames blanches de Huy, sœur Catherine Bourlet, et que ces pièces furent jouées devant ces religieuses. De l'étude linguistique des textes il ressort qu'ils sont du *xiv*^e siècle et authentiquement liégeois. L'éditeur put alors, après cette délimitation bien déterminée, chercher à fixer le sens de certains mots usités dans ce pays et que l'on ne retrouve pas dans d'autres régions, tels que *heel* qui exprime les souhaits de santé et de bonheur, et *alinckin* qui désigne probablement le vin vieux. Nous signalerons encore la définition du mot *Avalois* appliqué aux habitants du pays d'Avauterre. D'après M. Cohen, ce seraient les habitants de la vallée de la Meuse, depuis les environs de Liège jusqu'aux alentours de Maestricht, qui seraient appelés ainsi. Les allusions politiques et sociales ainsi que les passages relatifs aux modes n'ont pas été moins intéressants à relever ; grâce à eux nous pénétrons dans l'intimité de la société, et les allusions politiques nous font mieux comprendre la portée de certains événements auxquels nous n'attachons pas une importance aussi grande que celle qu'ils eurent pour leurs contemporains.

Les cinq pièces publiées par M. Cohen et auxquelles il donne les titres suivants : I. Mystère de la Nativité. II. Fragment d'un mystère de la Nativité. III. Moralité des sept péchés mortels et des sept vertus. IV. Moralité de l'alliance de foy et loyalté. V. Moralité du pèlerinage de la vie humaine, sont divisés en deux catégories, les mystères et les moralités. Avec M. Cohen nous attirerons l'attention sur la première Nativité qui, d'après lui, serait très probablement la plus ancienne nativité connue en langue vulgaire. Elle offrirait une adaptation extrêmement ancienne d'un drame liturgique latin très proche de celui de Bilsen, dans un monastère du nord-est de l'actuelle province de Liège.

(1) *Mystères et moralités du manuscrit 617 de Chantilly publiés pour la première fois et précédés d'une étude linguistique et littéraire*. Paris E. Champion, 1920. In-4° de cxxix-138 p. (Bibliothèque du *xv*^e siècle).

Cette adaptation pourrait, dans sa forme primitive, remonter au **xiii^e** siècle, mais aurait été sans cesse rajeunie jusqu'au **xiv^e** siècle, et c'est dans ce dernier état qu'elle apparaît dans le manuscrit de Chantilly.

Pour les quatre premières pièces, M. Cohen a donné avec beaucoup de soin le texte du manuscrit de Chantilly. Pour la cinquième il a publié parallèlement trois textes de cette même pièce, l'un de Guillaume de Deguileville en français du **xiv^e** siècle, les autres en liégeois et en namurois plus ou moins francisés du **xv^e** siècle. Cette publication sera ainsi des plus précieuses pour l'étude des différentes formes de notre langue. Au reste l'ensemble de ce travail avec sa longue introduction si fouillée aux points de vue philologique et historique ne pourra manquer de rendre de grands services à tous les érudits qu'intéresse le passé littéraire de notre pays.

5. — Si intéressants que soient les mystères et moralités mis en lumière par M. G. Cohen, on ne peut nier qu'ils sont bien effacés par la divine comédie du Dante. Quand on veut chercher à comprendre, au moins dans son ensemble, une œuvre aussi complexe, il faut, autant que possible, se reporter à l'époque où elle fut composée et reconstituer aussi fidèlement qu'on le peut le milieu dans lequel vécut l'auteur. Depuis l'apparition de ce poème admirable, les commentateurs n'ont cessé d'exercer leur ingéniosité et leur subtilité pour en pénétrer le sens. Des flots d'encre ont coulé, des articles et des volumes se sont accumulés, et généralement de tout ce fatras ne sont sortis qu'une obscurité plus intense et un chaos plus profond. En effet, plus nous nous éloignons du siècle où apparut l'œuvre du Dante, plus le milieu dans lequel nous vivons s'est transformé, moins nous avons d'éléments qui nous permettent de saisir les allusions du poète. Aussi, pour arriver à le mieux comprendre, nous croyons que M. Alexandre Masseron (1) agit sagement en écartant la majeure partie des commentateurs modernes, et en remontant au **xiv^e** siècle, pour interroger le Dante lui-même, puis ses contemporains ou au moins ceux qui se rapprochèrent le plus de lui, du milieu et des lieux où il vécut.

Outre la *Divine Comédie*, le Dante laissa différents ouvrages ; en particulier la *Vita nuova* dans laquelle il donne des détails sur plusieurs années de son existence et le *De monarchia* où il expose ses conceptions politiques. Or le rapprochement de ces ouvrages de différents passages de son poème permet souvent de les comprendre et de les expliquer. On a donc la plus grande probabilité d'obtenir ainsi le sens que le Dante voulut donner à ces passages. Outre les propres travaux du

(1) *Les énigmes de la Divine Comédie*, Paris, librairie de l'art catholique [1921]. In-8° de 294 p.

Dante, nous avons aussi ceux de ses contemporains, et parmi eux ceux de Boccace en particulier. Né en 1313, c'est-à-dire plusieurs années avant la mort du Dante et, plus tard, chargé par la ville de Florence de l'interprétation de la *Divine Comédie*, il laissa tant sur le Dante que sur son œuvre deux ouvrages importants : *Origine, vita et costumi di Dante Alighieri* et *Commentari dei sedici primi libri de Inferno*; ce sont là des guides de premier ordre pour étudier ce grand poëme. Aussi, M. Masseron a fait œuvre de bonne critique en les utilisant de préférence aux nombreuses productions écloses depuis, et dans lesquelles se trouve souvent plutôt le désir de se singulariser que le savoir et l'intelligence. De plus, il faut aussi reconnaître sincèrement qu'il subsistera toujours des obscurités et des énigmes dans cette œuvre immense qu'est la *Divine Comédie*. Vouloir chercher à tout expliquer c'est se livrer à des hypothèses ne reposant sur rien et souvent absurdes. Mieux vaut, en face d'allégories pour l'explication desquelles nous n'avons aucun élément, avouer notre ignorance et expliquer notre impuissance, que chercher à échafauder des suppositions qui souvent contribuent plutôt à obscurcir qu'à éclairer une question.

M. Masseron qui sut éviter ces écueils sera un bon guide pour aider à comprendre le poëme dantesque, dans lequel une époque tout entière revit « avec ses institutions et ses mœurs, sa foi ardente, ses superstitions même, son goût du symbole et de l'allégorie, sa naturelle tendance à vaticiner ». Dans son ensemble, « la *Divine Comédie* est le poëme de l'âme humaine, de l'âme humaine misérable, en quête du bonheur qui fuit; de l'âme humaine assoiffée d'idéal et abîmée dans son rêve immuable : l'établissement de la justice sur la terre et la joie divine de l'éternité ».

6. — A l'époque où vivait le Dante (1), l'Italie toute entière était en effervescence. Fortement divisée entre les Guelfes et les Gibelins, affaiblie par des révolutions incessantes, elle pouvait facilement devenir la proie de la première puissance qui saurait s'appuyer sur le parti le plus fort. La papauté, qui aurait pu devenir le trait d'union entre les factions qui la déchirèrent, avait été obligée de se réfugier à Avignon. Cet éloignement lui enleva son prestige et amoindrit son influence. Aussi ne doit-on pas être surpris de voir tous les partis se grouper autour de l'empereur Henri VII après son élection. Son avènement eut lieu sous les plus heureux auspices, et lorsqu'il eut franchi les Alpes pour ceindre la couronne impériale il fut accueilli comme un libérateur. Florence, une grande partie du parti guelfe et Robert de

(1) TERESA LA DESDA, *Federico III d'Aragona e Arrigo VII di Lussemburgo*. Messina, Alico e Zuccaro, 1921. In-8° de 57 p.

Naples qui redoutait en lui un nouveau Conradin ne tardèrent pas cependant à se liguier afin de le combattre. Pour triompher de cette ligue, il conclut une alliance avec Frédéric III d'Aragon que les Siciens avaient choisi comme roi en 1296, et marcha contre Florence et contre Rome pendant que Frédéric équipait une flotte pour venir à son aide. Mais il dut s'attarder au siège de Brescia, ne put s'emparer que d'une partie de Rome où il fut couronné en juin 1312, échoua devant Florence, et après avoir groupé autour de lui le parti gibelin, mourut subitement à Buonconvento près de Sienne le 24 août 1313. A la suite de cette mort tous les projets de Frédéric III d'Aragon s'effondrèrent, Robert de Naples et le parti guelfe triomphèrent, les dernières illusions des Gibelins d'Italie s'évanouirent et le pouvoir impérial fut définitivement refoulé en Germanie.

7. — L'étude sérieuse et approfondie des conditions d'existence d'un pays de l'Europe au moyen-âge sera toujours utile à consulter pour mieux comprendre la civilisation d'autres pays même éloignés. Il est bien rare qu'à une même époque, soit par suite de compénétration, soit par suite de nécessités et de conceptions analogues, on ne retrouve pas chez des peuples, quoique différents, des organisations semblables ou des méthodes de gouvernement identiques. On ne lira donc pas sans fruit, soit pour l'histoire religieuse, soit pour l'histoire des constitutions la brochure de M. C. Jireček sur la *Civilisation serbe au Moyen Âge* (1).

Ce travail qui embrasse la période de 1196 à 1371, n'est qu'un extrait de son *Histoire de la Serbie*.

Pendant ces deux siècles, la Serbie qui appartenait à l'église grecque schismatique subit plutôt l'influence de Byzance que celle de Rome ou de l'Occident. Aussi, les titres, les distinctions, la hiérarchie, les insignes sont souvent calqués sur ceux de la cour de Constantinople. La connaissance approfondie de l'histoire de l'Empire d'Orient, de celle des peuples balkaniques et des Hongrois permet à M. Jireček de faire entre les coutumes de ces différents pays des rapprochements ingénieux et très suggestifs.

A la tête de la Serbie était un roi, qui pendant environ un quart de siècle, après 1346, prit le titre d'empereur. Dans les provinces, les représentants du roi (Župan) étaient à la fois administrateurs, juges et commandants des forces locales; ils n'avaient pas l'administration des finances qui restait à part. Les diètes, convoquées ordinairement

(1) *La civilisation serbe au moyen-âge, traduit de l'allemand sous la direction de M. Louis Eisenmann, Paris, Bossard, 1920. In-8° de viii-100 p. (Collection historique de l'Institut d'études slaves, n° 1).*

pour la date d'une grande fête, dans lesquelles figuraient les hauts fonctionnaires de tout grade, la noblesse et le haut clergé, secondaient le souverain dans l'exercice du pouvoir. L'église serbe fondée en 1219 était une des églises nationales de l'Orient. Les souverains du pays surent néanmoins entretenir de bonnes relations avec le Saint-Siège, et même, l'un d'entre eux, Étienne Dragutin, se rallia formellement à l'Église romaine sous l'influence de sa mère Hélène qui était française. Il existait au reste sur le territoire serbe bon nombre d'églises et de couvents catholiques. Les villes, qui étaient en partie d'anciennes cités d'origine romaine ou grecque, n'eurent généralement pas un grand développement ; quelques-unes étaient surtout des marchés et des centres de commerce. La population rurale était divisée en deux classes, les agriculteurs attachés au sol et les pâtres beaucoup plus libres. Au dessous d'eux étaient les esclaves. Le commandement de l'armée composée soit de recrues levées dans le pays, soit de mercenaires, appartenait au roi qui, au point de vue judiciaire, était également le juge suprême.

Pendant le Moyen-Age, l'agriculture se développa en Serbie et l'élevage des bestiaux forma un des grands éléments de la richesse du pays. L'industrie ne fut pas non plus abandonnée ; dans les villes et les bourgades on peut signaler l'exercice de nombreux métiers. Les mines de fer étaient également nombreuses et l'extraction de l'or et de l'argent commencée sous la domination romaine ne fut jamais arrêtée. La première place du commerce en Serbie, au temps des Nemanides, fut Cattaro, et les Vénitiens alors maîtres de l'Adriatique entretenaient de grandes relations commerciales avec ce pays par ce port, par Raguse qui leur appartenait et par Duleigno. Les principaux articles d'exportation étaient les chevaux, le bétail vivant et les produits de l'élevage.

Si à tous ces renseignements donnés sur l'administration, l'agriculture et le commerce, on ajoute encore les chapitres consacrés aux finances, à l'architecture, aux mœurs et aux coutumes de la société, on se rendra compte que dans cette brochure très compacte, fruit d'études et de recherches étendues, on a un tableau exact et complet de la civilisation serbe au Moyen-Age.

8. — Si après avoir jeté un coup d'œil sur cette civilisation, nous revenons en France, nous trouvons dans l'ouvrage de M. Louis Schaudel (1) un appoint de premier ordre à l'histoire d'une partie de

(1) *Les comtes de Salm et l'abbaye de Senones aux XIII^e et XIV^e siècles. Contribution à l'histoire de Senones, Pierre-Percée, Badonviller, Blamont, Deneuvre.* Nancy, Paris, Strasbourg, Berger-Levrault, 1921. In-8° de xxiii-221 p. et pl.

la Lorraine. Bien composé, les faits établis avec une critique judicieuse et éclairée, il fait ressortir d'une manière précise comment fut formé le comté de Salm dans les Vosges et donne un bon aperçu de la vie des grandes familles lorraines du XI^e au XIII^e siècle. On saisit en outre sur le vif, par le tableau des luttes qui s'élevèrent entre les comtes de Salm et l'abbaye de Senones, les causes des conflits qui souvent à cette époque surgirent entre les seigneurs et les abbés de certaines abbayes.

A l'origine il n'y eut qu'un comté de Salm : ce comté était situé à la partie septentrionale des Ardennes, aux confins du pays de Liège, de la principauté abbatiale de Stavelot, de la baronnie de Houffalize et du comté puis duché de Luxembourg. C'est seulement au début du XII^e siècle qu'Herman II, comte de Salm, par suite de son mariage avec Agnès de Monthéliard-Mousson-Bar, veuve de Godefroy de Langenstein, s'établit dans la partie de l'évêché de Metz qui forma plus tard le comté de Salm en Vosges et celui de Blamont. Les domaines apportés par Agnès, joints au fief vouerie de l'abbaye de Senones dont il se trouva investi dès le XII^e siècle, furent comme le noyau de ce comté qui plus tard s'agrandit progressivement par les mariages de ses successeurs.

Pendant les deux premiers tiers du XII^e siècle, il n'exista toujours que le comté de Salm en Ardenne vassal du comte de Luxembourg. C'est seulement vers 1170, après la mort d'Henri I^{er}, que s'effectua la séparation de la maison de Salm en deux comtés, dont l'un prit le nom de comté de Salm en Ardenne et l'autre celui de comté de Salm en Vosges. Sous la domination de dynasties de même nom et d'armes ne différant que par les couleurs, ces deux comtés suivirent alors des destinées différentes et ne tardèrent pas à être complètement étrangers l'un à l'autre. Pour justifier son titre de comte de Salm, Henri II, tige des comtes de Salm en Vosges, fit bâtir dans les Vosges, sur les confins de l'Alsace, le château de Salm dont il fit sa résidence. A partir de cette époque pour aller jusque vers la fin du XIII^e siècle, période finale de l'ouvrage de M. Schaudel, on assiste aux conflits et aux luttes qui s'élevèrent entre les nouveaux comtes de Salm et l'abbaye de Senones. Un auteur contemporain, Richer, dans ses *Gesta Senoniensis ecclesiae* en a retracé un tableau qui, pour ne pas être toujours véridique, n'en est pas moins intéressant. M. Schaudel qui sut l'utiliser avec critique et circonspection, put à l'aide de son témoignage, donner une bonne histoire de ces démêlés qui accumulèrent souvent de nombreuses ruines. On a ainsi dans son travail une source de renseignements bien présentés et discutés avec soin et intelligence. Ils éclairent d'une manière particulière, non seulement le coin de la Lor-

raîne formé par le comté de Salm mais encore, en général, les rapports des seigneurs avec le monde ecclésiastique dans les régions orientales de la France pendant les XII^e et XIII^e siècles.

9. — C'est un bien petit épisode dans l'histoire du Moyen-Age que le retour de Jean IV en Bretagne, le 3 août 1379. Cependant, afin d'en perpétuer le souvenir, un comité formé à Dinard voudrait ériger un monument. Pour protester contre l'érection de ce monument à « ce duc Jean IV anglais de cœur et d'âme, violent, parjure et félon », M. Jules Haize a écrit sa brochure (1). Dans cet opuscule il s'attache surtout à préciser, autant que possible, le point où Jean IV débarqua ; pour cela il passe en revue les chroniques contemporaines et même les travaux postérieurs qui traitent cette question. Le témoignage seul des contemporains, c'est-à-dire : du *Chronicon Angliæ*, de la *Chronique de Thomas de Walsingham*, et à la rigueur du *Cronicon Briocense* écrit vingt-sept ans après l'événement peut avoir quelque poids. Tous les autres travaux passés en revue, quelle que soit l'autorité de ceux qui les composèrent, ne peuvent être utilement invoqués dans ce cas.

10. — Ce n'est pas seulement à un épisode de l'existence d'un personnage que le baron Joseph du Teil (2) a consacré son volume sur Guillaume Fillastre, c'est la vie même du personnage qu'il veut nous retracer. Cet ouvrage, œuvre posthume, débute par la biographie de son auteur, mort au mois de janvier 1918, à la suite des fatigues endurées pendant la guerre. Vivant dans un milieu cultivé et amateur d'œuvres d'art, il ne faut pas être surpris que son attention se soit fixée sur Guillaume Fillastre, évêque de Tournai, chancelier de la Toison d'or et remarquable amateur d'art du XV^e siècle.

Si la naissance de Guillaume Fillastre fut peu glorieuse, car d'après le bref de légitimation de Martin V du 24 octobre 1426, il était fils d'un prêtre et d'une religieuse, il se fit une brillante carrière à la cour de Bourgogne où il devint successivement secrétaire du duc, conseiller commis aux finances, chancelier de la Toison d'or, premier conseiller au Conseil privé, puis en 1471, quelques années avant sa mort, survenue le 21 août 1473, chef du Conseil privé. Pourvu d'une instruction très étendue, Guillaume Fillastre fit non seulement exécuter de beaux manuscrits dans le genre du manuscrit des *Grandes Chroniques* découvert en avril 1901 par M. Salomon Reinach à la bibliothèque impériale

(1) *Le retour du duc Jean IV en Bretagne, MCCCLXXIX*. Saint-Servan J. Haize. In-8° de 36 p.

(2) *Un amateur d'art au XV^e siècle. Guillaume Fillastre, évêque de Tournai, abbé de Saint-Bertin, chancelier de la Toison d'Or. Introduction de l'art français à Dunkerque et à Saint-Omer*, avec une préface de Frédéric Masson. Paris, A. Picard, 1920. In-4° de xviii-108 p. et pl.

de Saint-Pétersbourg, mais encore composa des œuvres comme une *Chronique de France* de 1136 à 1467 conservée maintenant à la Bibliothèque nationale sous le n° 2621 du fonds français, et la *Toison d'or*, son œuvre capitale, dont il subsiste un certain nombre de manuscrits superbes et qui fut imprimée plusieurs fois au début du xvi^e siècle.

Il dota, en outre, de riches ornements l'abbaye de Saint-Bertin, les cathédrales de Tournai et de Toul et fit faire de 1455 à 1459, pour l'église de Saint-Bertin, un magnifique retable d'argent. Cette pièce d'orfèvrerie a malheureusement disparu dans la tourmente révolutionnaire et les volets qui l'accompagnaient font maintenant partie du musée de Berlin. Selon M. Reinach ils furent probablement peints par l'auteur des enluminures du manuscrit de Saint-Pétersbourg qui, d'après M. du Teil, ne serait pas Simon Marmion, comme le pensait Mgr Dehaisnes. A côté de cette œuvre remarquable il faut encore signaler les châsses de saint Bertin et de saint Momelin dont il avait enrichi le trésor de l'abbaye de Saint-Bertin. La première fut également détruite pendant la Révolution ; la seconde, heureusement soustraite aux vandales de cette triste période, est conservée aujourd'hui dans l'église de Saint-Momelin. Un des plus curieux et des plus précieux monuments laissés par Guillaume Fillastre à l'abbaye de Saint-Bertin, était le mausolée qu'il aurait fait exécuter de son vivant en Italie. Malheureusement il n'en subsiste plus que des fragments épars, les uns conservés au musée de Saint-Omer, un autre en l'église Saint-Denis de la même ville et un autre en l'église de Saint-Martin au Laërt près de Saint Omer. D'après M. du Teil qui étudia minutieusement ces débris et les compara avec d'autres œuvres analogues, le mausolée de Guillaume Fillastre aurait été exécuté par les della Robbia de Florence.

L'intéressant volume de M. du Teil, qui est d'une exécution typographique très soignée, se termine par un tableau généalogique de la famille de Faily qui descendait de Jeanne Fillastre, sœur de Guillaume, et par un chapitre sur l'introduction de l'art français à Dunkerque et à Saint-Omer.

11. — La vie du frère de Louis XI, Charles de France, qui mourut quelques mois avant Guillaume Fillastre, n'intéresse l'histoire religieuse que d'une manière bien indirecte. Ce prince, né le 28 décembre 1446, mort le 24 mai 1472, dans sa vingt-cinquième année, plutôt comme l'établit M. Stein (1) des suites d'une vie dissolue que des suites d'un empoisonnement, n'aurait peut-être pas marqué dans l'histoire, si

(1) *Charles de France, frère de Louis XI* (Mémoires et documents publiés par la Société de l'École des Chartes, X). Paris, Picard, 1921. In-8 de 871 p.

précisément à cause de sa jeunesse et de son inexpérience, il n'avait été souvent un instrument entre les mains des ennemis de Louis XI. Mêlé à toutes les ligues et à toutes les coalitions qui troublèrent les premières années du règne de son frère, sa biographie ne pouvait manquer de tenter un historien. Retracer cette histoire était en même temps retracer celle des premières années du règne de Louis XI, et c'est à ce seul point de vue que la vie de Charles de France offre de l'intérêt. Il vécut, en effet, trop peu pour pouvoir accomplir bien des choses, et pendant les quelques années qu'il vécut, il offre le spectacle d'un prince présomptueux qui fut surtout un jouet entre les mains d'hommes puissants et avisés.

Pour arriver à le faire connaître, M. Stein s'est livré depuis longtemps à un ensemble de recherches aussi minutieuses qu'étendues. Non seulement il dépouilla avec soin les chroniques contemporaines, mais encore, dirigeant ses investigations à travers de nombreux dépôts d'archives de France et de l'étranger, il a recueilli tant sur Charles de France lui-même que sur les événements auxquels il fut mêlé, beaucoup de détails nouveaux et intéressants. Suivant l'ordre chronologique, il donne d'amples renseignements sur sa naissance, sur son enfance, sur ses distractions et ses goûts, décrit avec minutie ses costumes, s'étend sur ses déplacements, sur son train de maison, sur ses revenus.

Ce fut pendant que Charles de France était duc de Berry, que les ennemis de Louis XI se coalisèrent et entraînent son frère avec eux. La France n'était pas encore complètement remise des désastres de la guerre de Cent ans ; appauvrie par tant d'années de lutte et par les dévastations causées par les armées anglaises, françaises, bourguignonnes qui tour à tour la piétinaient, elle supportait très difficilement le poids des impôts et des redevances que le roi lui demandait. Le malaise causé par l'appauvrissement général du pays fut habilement exploité par le duc de Bretagne et par un certain nombre de seigneurs français désireux de se soustraire à la suzeraineté du roi de France. La coalition de tous ces mécontents fut la cause de la guerre du Bien public, à la suite de laquelle Charles de France échangea son duché de Berry contre le duché bien plus important de Normandie. Mais Louis XI ne pouvait laisser son frère à la tête de la plus belle et de la plus riche province du royaume. Autant par force que par ruse et par intrigues il l'obligea peu à peu à l'abandonner et à s'enfuir auprès du duc de Bretagne. Grâce à l'entremise de ce dernier, Charles conclut en 1469 la paix avec son frère, qui en place de la Normandie, lui donna le duché de Guyenne en apanage. A l'occasion de cette paix, de grandes réjouissances furent faites partout, et les provinces du sud-

ouest pendant si longtemps foulées et dévastées par les gens d'armes accueillirent favorablement leur nouveau duc. De nombreux projets de mariage furent alors formés, mais aucun n'aboutit. Usé par une vie de débauches il succomba non sans avoir encore cherché à nouer de nouvelles intrigues contre son frère. Son administration en Guyenne que M. Stein fait connaître en détail laissa cependant un bon souvenir dans cette province.

Cinq appendices consacrés à la chancellerie de Charles de France, à ses monnaies, à son iconographie, à son livre d'heures conservé actuellement à la Bibliothèque Mazarine et à son itinéraire augmentent l'intérêt de ce volume que terminent 147 pièces justificatives dont plusieurs très importantes. Les difficultés que l'on éprouve maintenant, pour faire imprimer des travaux scientifiques, sont sans doute la principale cause de plusieurs incorections qui déparent ce volume vraiment bien fait et en somme de premier ordre. Ainsi, entre autres nous voyons qu'à la page 83 on parle de « prisonniers avisés » qui placent des mines. Nous pensons, d'après la pièce justificative à laquelle on se réfère que le typographe substitua prisonniers à pionniers. Mais ces fautes purement matérielles n'infirmen en rien la valeur de cet ouvrage, fruit d'un long et consciencieux labeur.

Jules VIARD,
conservateur aux Archives nationales

CHRONIQUE BIBLIQUE

(ANCIEN TESTAMENT)

1. — De sa longue expérience, M. Fillion a tiré une série de conseils sur l'étude de la Bible (1). Sous forme de lettres, ce sont de véritables causeries, aussi faciles qu'agréables, dans lesquelles souvent une anecdote ou un trait relève l'attention, qui d'ailleurs ne languit pas.

L'esprit qui les anime est celui qui a inspiré l'auteur lui-même dans ses œuvres, un esprit très conservateur, tout le monde le sait. D'ailleurs M. Fillion s'adresse à un jeune prêtre et ses préoccupations vont pour une bonne part à l'utilisation de la Bible dans la prédication et dans la piété chrétienne. Mais il entend bien mettre au point de départ l'étude historique des textes et à cet effet puiser partout, même chez les auteurs non catholiques. Sa bibliographie est assez étendue ; elle va, des interprètes les plus pieux, jusqu'au *Handkommentar* de Nowack et au *Kurzer Handkommentar* de Marti, qualifiés, bien entendu, d'« œuvres foncièrement rationalistes ».

On a l'impression que M. Fillion, en avançant en âge et des hauteurs où il est parvenu, embrasse un horizon de plus en plus large. Il l'observe dans un esprit de paix et avec un souci de juste mesure. Je ne crois pas qu'on trouve dans ce volume rien d'agressif contre personne. Richard Simon est nommé sans colère. La légitimité de la critique biblique est affirmée, et l'étude comparée des religions est recommandée en vue de l'apologie de la Bible et de la religion.

Un chapitre dont l'utilité est encore incontestable, bien qu'il ne contienne rien de nouveau, est celui qui traite des « lumières que la Bible procure au prêtre pour ses études théologiques ». De la part de M. Fillion, tout le monde acceptera les remarques suivantes : « Et pourtant, si j'osais, je me permettrais de faire, très modestement, deux observations à plusieurs professeurs de théologie. Je leur dirais d'abord que, parmi les textes qu'ils citent à l'appui de telle ou telle vérité dogmatique ou morale, il en est quelques-uns peut-être qui

(1) *L'Etude de la Bible*, lettres d'un professeur d'Écriture sainte à un jeune prêtre, par L.-Cl. FILLION, Paris, Letouzey, 1922. In-8° de viii-366 p.

n'ont pas toute la force probante qu'on leur attribue ; puis, qu'ils omettent de signaler d'autres passages bibliques, qui possèdent une grande vigueur démonstrative. Hélas ! on ne peut tout savoir, et il arrive que certains théologiens se contentent de mentionner à tour de rôle, sans leur consacrer une étude suffisante, les citations scripturaires qu'ont faites à tort (quelquefois) ou à raison (le plus souvent) la plupart de leurs prédécesseurs... Prenez, mon cher Ami, l'excellente habitude d'étudier aussi bien que vous le pourrez ces textes qui sont apportés en preuve. Commencez par replacer chacun d'eux dans son milieu d'origine, c'est-à-dire dans son « contexte », que vous parcourrez rapidement. Quelquefois il perdra à ce rapprochement, et tant pis ; vous le remplacerez par d'autres. D'ordinaire, sa valeur en sera décuplée (p. 81 s.) ».

2. — Une traduction de l'Ancien Testament dédiée au « peuple allemand » se présente d'elle-même comme une œuvre de vulgarisation. Portant le nom du P. Schlögl, avec en exergue les mots : « Je n'ai pas transformé mais restauré », elle ne peut procéder que d'excellentes intentions, même si l'originalité et l'indépendance d'esprit de l'auteur l'entraînent à des « restaurations » que la plupart qualifieraient d'un autre nom (1).

L'avant-propos n'est pas tendre pour les rabbins. Leur division de la Bible en trois groupes de livres : Loi, Prophètes et Ecrits, est critiquée et changée. Si en particulier ils ont rangé Daniel parmi les hagiographes, c'est à cause de l'accomplissement de sa prophétie sur la destruction de la ville et du temple ; de dépit, n'ont-ils pas effacé son nom du livre de Ben Sira (XLIX, 9), où maintenant l'insertion, dans le texte, d'une note marginale fait paraître Job, qui n'était pas israélite, comme un prophète et un écrivain hébreu ! Par ailleurs, l'avant-propos annonce des vues que l'Introduction expose avec plus de précision.

Cette introduction de dix-huit pages résume les idées de l'auteur sur les livres traduits. De la Genèse on ne saurait dire avec certitude si Moïse l'a rédigée lui-même ou si, la trouvant existante, il n'a eu qu'à l'incorporer à son livre (le Pentateuque). La première hypothèse

1) *Die Heiligen Schriften des Alten Bundes aus dem kritisch wiederhergestellten hebräischen Urtexte übersetzt und kurz erläutert* von Dr Nivard SCHLÖGL, O. Cist., Erster Band : *Das Buch Mosche, Jeoschua und Schophetim*, Wien, Burgverlag, 1922. In-8° de xxxii-424 p. — Le même auteur a entrepris une traduction du Talmud de Babylone dont une première livraison a paru en 1921 (même éditeur) sous le titre : *Der babylonische Talmud übersetzt und kurz erläutert* (In-8° de 96 p.).

est cependant plus vraisemblable. Mais Moïse se serait servi de la tradition orale et d'un grand nombre de notes écrites : grâce à lui, toute la science de la Babylonie et de l'Égypte s'est cristallisée dans cet ouvrage. Mais la Genèse a subi par la suite de nombreux remaniements : la forme poétique a été introduite çà et là pendant l'exil ou après ; des répétitions, des gloses, des interpolations sont constatées, dont quelques-unes sont dues à l'influence babylonienne, par exemple la répartition de l'œuvre de la création en six jours. Les noms divins en particulier ont subi de telles modifications que le texte ne mérite plus à cet égard aucune confiance : il est tout à fait impossible par conséquent de discerner dans la Genèse une source yahviste et une source élohiste.

Il en faut dire autant de l'Exode et du Lévitique. Le texte en a été particulièrement surchargé, mais aussi l'ordre troublé surtout dans la seconde partie de l'Exode. Aussi est-il difficile de discerner dans ces deux livres ce qui est de Moïse lui-même et ce qui peut être développement postérieur de la législation. Néanmoins dans l'ensemble Moïse est bien l'auteur de ces écrits.

Les Nombres, à partir du ch. XV, et tout le Deutéronome consistent en discours postexiliens des docteurs de la Loi, mis dans la bouche de Moïse, comme les Juifs le savaient fort bien (Matth. XXIII, 2). Le livre trouvé dans le temple sous le règne de Josias n'était qu'un résumé de la loi de Moïse en vue de la lecture qui devait en être faite à la fête des tabernacles dans l'année sabbatique. De ce livre nous possédons le remaniement postexilien dans Deut. XII-XXVI, avec un discours d'introduction (X-XI) et une conclusion (XXVII-XXVIII). Presque tout Josué, les Juges avec I Sam. I-VII et Ruth, en leur état actuel, sont aussi postexiliens. Le P. Schlögl a d'ailleurs pris soin d'imprimer en caractères romains les parties du texte transformées ou introduites après l'exil, tandis que le reste est en gothique. Sont en romain dans la Genèse, les ch. I, 27-28 ; III, 14-19 ; IV, 11-12, 14-15, 23-24 ; V, 1-2 ; IX, 1-15, 24-27, etc. ; dans les Nombres, les ch. XIV-XIX (sauf quelques versets du ch. XIV) et XXI, 10-XXXV ; le Deutéronome tout entier sauf VI, 1-9 ; Josué de même, sauf I, 1-II, 8 ; II, 15-VI et XII ; les Juges sauf III, 7-30 ; enfin tout ce qui est donné de I Sam. et Ruth. Le P. Schlögl a soin de noter à ce propos que les gens qui ont remanié les livres saints n'ont pas toujours été inspirés, car ils ont introduit parfois des contradictions dans le texte (cf. Gen. XLIX, 3-7 et Judith. IX, 2 ; Ez. XX, 24-26 et Deut. XII, 31 ; XVIII, 10). En outre, sont omis dans la traduction un assez grand nombre de versets qui devraient être étudiés dans le dernier volume de la publication, par exemple : Gen. I, 5, 8, 9 b-10 a, 13, 15, 18 b,

19, 23; II, 2-3, 5, 9 b-15, etc. ; VI, 4, 10-11 ; VII, 2-3, 13-16 ; IX, 8, 16-17, etc.

La traduction est pourvue de notes dont voici quelques exemples tirés des premiers chapitres de la Genèse. Au premier verset du ch. I, « terre » signifie « le monde tout entier » et « les cieux » désignent le monde des esprits : l'auteur veut en effet nous apprendre que Dieu a créé tout ce qui existe en dehors de lui. Il ressort d'ailleurs de II, 1 que le texte primitif s'étendait beaucoup plus sur les anges ; on l'a mutilé pour ne point favoriser le culte des esprits célestes. C'est alors qu'a disparu le récit de la chute des anges.

A II, 16, Dieu menace l'homme de la mort du corps, mais aussi et surtout de la mort spirituelle. Dans le récit de la création de la femme, les vv. 21-22 doivent être traduits : « Et pendant qu'il (Adam) était endormi, il (Dieu) prit une de ses dimensions et remplit de chair la forme y correspondante. Ainsi Dieu, de la dimension prise à Adam, fit une femme.... ». L'auteur veut dire simplement que la femme a été faite sur le modèle de l'homme. Ni il n'a songé à faire enlever une côte à l'homme, auquel de fait il n'en manque aucune ; ni il n'a voulu faire remplir de chair la place vide : où cette chair aurait-elle été prise ? A un autre point de vue, la suite du texte : « celle-ci est de la même chair que moi », exclut pour l'origine du corps de l'homme l'hypothèse évolutionniste.

La malédiction de III, 14 s'adresse à Satan : « Tu seras abaissé comme le serpent qui rampe et mange la poussière ». Au v. suivant il faut traduire « entre toi et la femme qui viendra » : l'article indique qu'il s'agit d'une femme déterminée, et il ne peut s'agir de celle d'Adam. D'ailleurs la forme poétique du discours révèle l'époque post-exilienne, et à pareille date on n'ignorait pas la prophétie de la femme qui devait enfanter (Is. VII, 14 ; Jér. XXXI, 22). La fin du même verset annonce la passion et la mort du Sauveur.

Comme on voit, tout se mêle dans cet ouvrage à la fois audacieux et timide, tantôt conservateur et tantôt révolutionnaire. Il ne pouvait satisfaire personne et devait mécontenter tout le monde : les critiques, à cause de ses affirmations parfois très traditionnelles, devaient le dédaigner ; les autres, à cause de ses audaces trop souvent dénuées de preuves et de ses singularités, devaient le réproucher. On ne conclura pas qu'il n'y ait, ici ou là, rien de bon à en tirer.

3. — Il faut du courage aujourd'hui pour s'élever contre les théories critiques relatives au Pentateuque. M. Naville, dans une brochure qui succède à plusieurs autres, persiste à les combattre (1). Il convient

(1) *La Haute critique dans le Pentateuque*. Réponse à M. le Professeur

d'ailleurs de distinguer, dans son exposition, ce qui est objection à l'adresse des critiques et ce qui est théorie nouvelle destinée à remplacer ce qu'on veut détruire.

Les objections du savant égyptologue tendent soit à nier la distinction des documents qui sont à la base du Pentateuque, soit à relever la valeur historique de ce livre et à rapporter sa composition à la personne de Moïse. Que valent ces objections ? Que la distinction des documents souffre parfois des difficultés dans son application, ce n'est pas douteux. Mais ces difficultés de détail n'arrêtent pas et ne doivent pas arrêter les critiques si, dans son ensemble, la distinction des documents est solidement établie. Or un mode spécial de composition par juxtaposition de textes anciens et additions nouvelles au besoin, mode qui se retrouve d'ailleurs chez les historiographes syriaques et arabes, se manifeste nettement dans le Pentateuque, de l'aveu de tous ceux ou à peu près, qui étudient la question. Peu importe que nous ne puissions point réaliser absolument partout la distinction des documents et déterminer toujours sans exception ce qui appartient à J, à E, ou même à P. Qui aurait pu, dans tel auteur syriaque, discerner ce qui appartient à chacune de ses sources, qui même se serait douté qu'il avait composé une sorte de mosaïque de morceaux empruntés si ces sources elles-mêmes n'avaient pas été retrouvées ?

Quant à la date de rédaction de chaque document et à sa valeur historique, ce sont des questions sur lesquelles la discussion reste ouverte. Les théories critiques à cet égard expliquent un certain nombre de faits, mais il en est d'autres qu'elles n'expliquent pas. De ces théories, il est impossible actuellement de ne pas tenir compte dans l'étude de la Bible, mais il est permis de ne pas les considérer comme satisfaisantes de tous points et comme intangibles. On peut croire qu'elles seront par la suite dépassées par d'autres vues qui, retenant les faits assurés sur lesquels celles-là s'appuient, expliqueront en outre ceux qu'elles négligent. A cet égard, M. Naville a pu faire des observations qui ne sont pas dénuées de valeur et que les critiques auraient tort de dédaigner.

Ces vues nouvelles ne seront pas cependant celles que propose M. Naville. Selon lui, le Pentateuque est l'œuvre de Moïse, mais il aurait été rédigé en accadien (babylonien) et écrit en caractères cunéiformes sur des tablettes d'argile. L'accadien, en effet, a régné, peut-être dès le milieu du troisième millénaire jusqu'au VIII^e siècle avant Jésus-Christ, chez les peuples sémitiques de l'Asie occidentale.

Humbert par Edouard NAVILLE, Paris et Neuchâtel, Victor Attinger, 1921.
In-8° de 93 p.

Les documents de Tell el-Amarna prouveraient qu'il fut vers l'an 1500 et pour un temps assez long la langue littéraire du pays de Canaan. Dans le même ensemble de territoires, l'araméen lui a succédé, à partir du VIII^e siècle, dans les mêmes fonctions et pour ce motif Esdras mit en araméen la Loi et les autres écrits sacrés. Enfin, un ou deux siècles seulement avant Jésus-Christ, le *yehoudith* ou patois judéen fut élevé à son tour à la dignité de langue littéraire et les livres saints traduits en hébreu carré devinrent notre Bible actuelle.

Le babylonien paraît bien en effet avoir été la seule langue écrite en Canaan vers le milieu du second millénaire, puisque d'après les lettres trouvées à Taannak on s'en servait, non sans « cananéisme », pour correspondre entre Palestiniens. D'autre part, la stèle de Mésa établit l'existence de l'alphabet cananéen vers le milieu du IX^e siècle, et à cette date il n'était pas nouveau. Dans l'intervalle, les témoignages documentaires manquent, soit en faveur de l'écriture alphabétique et de l'hébreu, soit en faveur des caractères cunéiformes et de la langue babylonienne. Si donc il reste possible que les Israélites, à leurs origines, se soient servis de cette dernière comme seule langue alors écrite, le fait n'est cependant pas établi.

M. Naville l'affirme néanmoins en s'appuyant sur l'absence de documents hébreux anciens. Mais outre que cette absence, fût-elle absolue, ne fournirait qu'un argument négatif, elle s'explique soit par le fait qu'aucun monument hébreu n'est resté debout, soit surtout par la nature du sol palestinien qui ne pouvait, comme le sable sec d'Égypte, conserver intacts le papyrus ou le parchemin; car la forme des caractères anciens prouve qu'on ne gravait pas ordinairement les lettres mais qu'on les écrivait avec l'encre et le calame. Mais l'argument se retourne, avec une singulière vigueur, contre M. Naville, car si l'accadien a continué d'être pendant des siècles la langue littéraire de Canaan, on aurait dû trouver dans les décombres des anciennes villes palestiniennes, et pour la période israélite, de véritables bibliothèques. C'est par milliers, comme en Mésopotamie, ou du moins par centaines, qu'on aurait dû exhumer les tablettes cunéiformes. Où sont les récits historiques, les contrats privés, les hymnes gravés sur argile que devrait recéler le sol? En face de cette pénurie, là où la matière employée aurait dû créer l'abondance, l'inscription de Siloé, dont s'amuse M. Naville, et la stèle de Mésa ne laissent pas d'être significatives. Et si M. Naville prétend que malgré tout les documents hébreux anciens devraient être plus abondants, l'argument se retournera encore contre lui, car dans son hypothèse on devrait retrouver en Palestine de nombreux textes araméens puisque l'araméen aurait été

à son tour, pendant des siècles, la langue littéraire du pays. Où sont ces textes ? On ne pourra prendre en considération la théorie du savant égyptologue que lorsqu'il aura démontré, par des documents anciens et trouvés en Palestine, que l'accadien et l'araméen ont été successivement, durant la période israélite, la langue littéraire du pays de Canaan.

De ci de là se rencontrent, dans la brochure de M. Naville, des remarques fort justes. Il constate que plusieurs parlars vulgaires sont devenus langues littéraires par le fait qu'on les a pris comme langues des écrits sacrés. Il cite le samaritain, le *yehoudith* ou l'hébreu, le copte (p. 76). Ailleurs il parle de façon analogue du dialecte saxon de Luther (p. 62). C'est là un phénomène non pas général puisque le grec et le latin étaient langues littéraires bien avant les Septante et la Vieille Latine, mais qui s'est répété plus d'une fois dans l'histoire. Et encore n'est-ce pas en grec littéraire ou en latin classique, mais en grec et en latin vulgaires que la Bible fut traduite à Alexandrie et en Occident. D'où il ressort qu'on ne met pas la Bible en une langue donnée parce que celle-ci est langue littéraire, mais parce qu'elle est comprise de tous, et que souvent ladite langue devient langue littéraire parce qu'elle a servi à traduire la Bible. C'est la Bible qui anoblit la langue et fait sa fortune, non l'inverse. Si donc il est possible qu'on ait écrit la Bible à l'origine en une langue que les Hébreux n'entendaient pas, parce que seule cette langue s'écrivait, celles dans lesquelles on l'aura traduite ensuite auront été comprises et même parlées par le peuple. L'araméen aura donc été langue vulgaire en Judée au temps d'Esdras et l'hébreu ensuite, à partir du III^e siècle avant Jésus-Christ. Au lieu que l'araméen ait succédé à l'hébreu comme on croit communément, c'est le contraire qui aura existé. Si M. Naville n'admet pas cette succession de l'hébreu à l'araméen, il va contre une loi qu'il a lui-même discernée et soutient que par deux fois en Israël on a traduit la Bible en une langue que le peuple n'entendait pas, savoir sous Esdras où l'hébreu était encore la langue parlée, et au I^{er} siècle avant Jésus-Christ où il ne l'était plus. Si au contraire il accepte cette succession nous lui laissons le soin d'en démontrer la réalité et d'expliquer comment il se fait que d'après le Nouveau Testament l'araméen ait été la langue parlée en Palestine au temps de Jésus-Christ ; que les Juifs aient éprouvé le besoin de traduire en araméen la Bible hébraïque, à preuve les Targoums ; que les derniers livres bibliques, par exemple les Chroniques, Esther, l'Écclésiaste, accusent une évolution sensible de la langue hébraïque relativement aux plus anciens ; et beaucoup d'autres faits tout aussi surprenants dans sa théorie.

4. — Les rapports d'Israël avec l'Égypte, de l'époque du patriarche Jacob à l'exode, font l'objet du troisième volume de la publication *Orientalia* (1). Le but de l'auteur, le R. P. Mallon, est d'éclairer l'histoire d'Israël, à cette période, à l'aide de toutes les lumières que peut fournir l'égyptologie. A l'égard de la Bible elle-même, il déclare ne pas vouloir faire œuvre de critique, ni même d'exégète. Il ne s'occupe ni de la distinction des documents dans la Pentateuque, ni de leur date. Il prend le récit biblique tel qu'il est en lui-même, sans discuter en aucune façon son témoignage, mais uniquement pour l'« illustrer » par les données de l'égyptologie. Car si aucun document égyptien clair et précis ne parle explicitement du peuple de Dieu, une multitude de textes, d'usages, de faits, contribuent à éclairer et à expliquer chacune des pages de la Bible dans la période indiquée. Mais le P. Mallon entend bien que le récit biblique sorte confirmé de son étude : il s'encadre trop bien dans l'histoire d'Égypte ; il concorde trop fidèlement avec ce que nous savons de la vie égyptienne ; il trahit trop souvent, de la part de son auteur, une exacte connaissance du pays, pour que son exactitude, sur les points où nous pouvons le contrôler, ne garantisse pas l'ensemble de son témoignage.

Ce travail rappelle celui qu'avait tenté, sur une plus grande échelle, un autre défenseur des Écritures, Vigouroux, dans la *Bible et les découvertes modernes*. Il le reprend sur un point donné avec plus d'ampleur et une richesse d'information accrue par de nouvelles recherches. Pas plus que Vigouroux, le P. Mallon n'amènera les critiques à partager toutes ses conclusions, et sans doute ne se flatte-t-il pas de les convertir. Il est indiscutable cependant que l'archéologie a son rôle à jouer dans l'interprétation de la Bible, un rôle de premier rang ; qu'un document positif exhumé du sol a une valeur de fait qui dépasse celle de nos conjectures ; et que dans le champ des sciences historiques l'archéologie a plus d'une fois rétabli ce que la critique avait détruit. Mais sans doute aussi, en l'absence de documents formels, serait-il avantageux, pour le résultat même de leur démonstration, que les archéologues entrassent un peu plus dans l'étude et la comparaison des textes bibliques.

Dans chacun de ses chapitres, le P. Mallon indique, analyse ou cite les documents égyptiens relatifs au sujet, ce qui est plus instructif pour le lecteur et lui permet dans la plupart des cas de se faire un jugement. C'est ainsi qu'à propos des relations de l'Égypte avec la Palestine, il cite la Pierre de Palerme, l'histoire de Sinouhit, le dis-

(1) *Les Hébreux en Égypte* (*Orientalia*, n. 3, 1921), par Alexis MALLON S. J., Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1922. In-4° de 213 p.

cours de Neferrohou, diverses inscriptions et des peintures qui nous montrent les Asiatiques pénétrant en Égypte. Au sujet des songes du Pharaon, dont on relève le naturel et la couleur locale, apparaît un article sur les songes dans la littérature égyptienne. Puis ce sont les noms égyptiens de l'histoire de Joseph qui reçoivent leur interprétation, la tradition du collier et de l'anneau qui trouvent leur pendant dans des faits historiques. Il y a là des coïncidences très instructives et singulièrement frappantes. L'administration de Joseph fournit l'occasion d'une étude sur les conditions de l'agriculture en Égypte et sur les soins pris par les princes pour prévenir les famines. L'embaumement du corps de Jacob trouve son explication dans les pratiques de la momification.

Les questions géographiques sont l'objet de discussions amples et particulièrement documentées. Pour la terre de Gessen, le P. Mallon adopte et appuie fortement l'opinion la moins répandue aujourd'hui : la terre de Gessen se trouvait dans la zone d'Avaris, plus tard Pi-Ramessé et Péluse. Cette ville, située près de l'embouchure du Nil bubastique, est celle-là même que les Hébreux durent construire en même temps que Pithom. La première cité-magasin devait servir au ravitaillement des armées partant pour la Palestine ; la seconde, qui est localisée à Tell Artabi, servait de base pour les expéditions au Sinaï. C'est donc sous le règne de Ramsès II que les Hébreux auraient peiné à la corvée. Ici encore les données de l'Exode sur la corvée et la fabrication des briques témoignent d'une connaissance exacte du milieu égyptien. — Longue étude encore sur la Mer Rouge au temps de l'exode et sur l'itinéraire des Hébreux. A cette époque la Mer Rouge devait être en jonction permanente avec les lacs : le golfe ne s'arrêtait pas à Suez mais au fond des Lacs Amers. Néanmoins les Hébreux ont passé la mer non au seuil de Serapeum mais au seuil de Chalouf. Partis de Pi-Ramessé, les Hébreux passent à l'ouest des Lacs Amers. Ni Soccoth, ni Etham ne peuvent encore être identifiés. Peut-être Soccoth était-il Thékou ; Etham devait se trouver à un point quelconque sur le seuil de Serapeum au nord des Lacs Amers. Mais Migdol, troisième station des Hébreux, est identifié par le P. Mallon au fortin-temple découvert par M. Jean Clédat à la colline d'Abou-Haşa, au sud des Lacs Amers. Quelques pierres portaient encore le cartouche du Pharaon Sêti Merenptah ; or le « Migdol de Sêti », d'après le papyrus *Anastasi V*, devait être situé au sud de l'isthme. Reconstitué par Ramsès II, il existait sûrement à l'avènement de Ménephtah. Ce Migdol serait aussi le Magdalum de la *Peregrinatio Silviae*. Par suite de cette identification, le passage de la Mer Rouge n'a pu avoir lieu ailleurs qu'au seuil de Chalouf.

Le caractère surnaturel du fait est affirmé à la p. 174 : « Par un prodige qui n'était pas du ressort des forces naturelles, ni des vents, ni des marées, une intervention extraordinaire de la puissance divine ouvrit aux enfants d'Israël une voie à travers les eaux de la mer. Ils y passèrent. Les Égyptiens les suivirent et furent engloutis sous les flots ». L'auteur écrit néanmoins, et très justement, à la p. 176 : « L'endroit convient aussi à la manière dont s'accomplit le miracle : Jahvé refoula la mer par un vent impétueux d'Orient qui souffla toute la nuit et mit la mer à sec (Ex. 14, 21). Cela suppose que la mer n'était pas profonde ».

De ce qui précède on devrait conclure que l'exode eut lieu sous Menephtah (1225-1205) et cette date plaît davantage au P. Mallon. Il écrit pourtant : « Il serait peu prudent et prématuré de rejeter la première opinion », celle qui place l'exode sous la XVIII^e dynastie, aux règnes d'Aménophis II (1447-1420) ou d'Aménophis III (1411-1375). C'est que la chronologie favorise cette date reculée : seule elle laisse un temps assez long pour la période biblique des Juges.

Les opinions soutenues par le P. Mallon prêtent naturellement à la discussion. Mais qu'on les adopte ou qu'on les rejette, on lui saura gré des renseignements que sa science égyptologique lui a permis de recueillir, comme aussi de la réserve de ses affirmations sur les questions qu'il considère comme ouvertes.

Les nombreuses figures insérées dans le texte ne sont pas également nettes. Si quelques-unes sont très bien venues, d'autres sont malheureusement peu distinctes. Dans un ouvrage de ce genre, où les images doivent avoir avant tout une valeur documentaire, on se demande pourquoi la gravure de la p. 68 porte le titre : « le songe de Pharaon ». Une seule carte, de la région de l'isthme de Suez, permet de suivre les discussions topographiques de l'auteur.

5. — Les ouvrages généraux prêtent aisément le flanc à la critique, l'auteur devant se prononcer sur nombre de questions fort diverses, sans avoir pu toujours les étudier dans le détail et en tout cas sans pouvoir exposer toutes ses raisons. Le livre de M. Causse sur les « pauvres » d'Israël appartient à cette catégorie, puisqu'il s'étend sur toutes les périodes que couvre la littérature de l'Ancien Testament et même au-delà, sur celle des Apocryphes (1). Il relève et groupe un grand nombre de faits et de textes desquels il résulte que la clientèle des prophètes, des psalmistes et des messianistes s'est recrutée surtout

(1) *Les « Pauvres » d'Israël (Prophètes, Psalmistes, Messianistes)*, par A. CAUSSE. Strasbourg et Paris, Librairie Istra, 1922. In-8 de 173 p.

parmi les faibles, les opprimés, les pauvres ; que leur doctrine a été en réaction habituelle contre la civilisation étrangère, cananéenne, phénicienne ou grecque ; qu'ils ont exalté tour à tour comme un idéal la vie patriarcale, le séjour au désert, la pauvreté elle-même ; enfin que les derniers d'entre eux ont promis le royaume à venir aux pauvres, rejoignant ainsi la parole évangélique : « Heureux les pauvres, car le royaume des cieux est à eux ! » Une pareille étude ne peut manquer d'intéresser. Elle mérite aussi qu'on en dise du bien, car elle est assez exacte dans ses grandes lignes et met heureusement en lumière des textes dont on n'apprécie pas toujours toute la portée.

Dès sa première page, M. Causse rappelle que nos origines spirituelles sont à chercher en Israël. On ne le répètera jamais assez, parce que trop de personnes l'ignorent ou veulent l'oublier. A-t-on assez parlé de Rome « mère du droit » ! Certes Rome a « fondé l'Etat ». Elle avait le génie du gouvernement. Elle avait celui de la domination. Elle fut la mère d'un droit dur et rigide, la mère de l'impérialisme aussi. Nous lui devons l'esprit et les formules juridiques, mais notre idéal du droit ne vient pas d'elle, du moins dès qu'il s'agit du droit des faibles et des opprimés, peuples ou individus. C'est à Israël d'abord que nous devons « la protestation de la conscience contre les brutalités de l'histoire ».

Chacune des trois sections de l'ouvrage de M. Causse débute par une esquisse de l'histoire sociale d'Israël à la période correspondante. Mais ce ne sont que des esquisses. Qui nous donnera une histoire à la fois administrative (pour autant qu'il y eut une administration), économique et sociale d'Israël suivant les diverses époques de son existence ? Quelle lumière en rejallirait sur les écrits des prophètes et des psalmistes ! Ce peuple n'a d'ailleurs trouvé que rarement chez ses dirigeants des vues politiques, encore moins de sens administratif. A cet égard, Israël n'est pas un modèle. Là n'était pas sa vocation. Peut-être même fallait-il qu'il fût impuissant à s'organiser de façon pratique, à prévenir ou à guérir les misères sociales, pour qu'il se rejetât d'autant plus dans l'affirmation d'un idéal de justice et de charité. Rarement vit-on aspirations plus généreuses et pareille incapacité à les réaliser : chez certains écrivains d'Israël, par exemple chez les messianistes des derniers temps, l'esprit d'utopie n'a d'égal que le dérèglement de l'imagination.

M. Causse étudie d'abord la répercussion de l'installation en Canaan, du passage de la vie nomade ou semi-nomade à la vie sédentaire et agricole, sur les mœurs et la religion. Les meilleurs en Israël durent considérer la civilisation cananéenne comme le véhicule de l'idolâtrie

et de l'immoralité. Plus tard, la transformation que la royauté fit subir au culte, la civilisation aussi qu'elle sut introduire soulevèrent des colères et des résistances. « Le rédacteur yahviste nous apparaît comme un partisan de l'idéal nomade. Dans des mythes naïfs et grandioses, il dit l'éternel rêve patriarcal de son peuple, et la protestation pessimiste contre la culture » (p. 45). Plus loin il est question du « sentiment de défiance et de colère du nomade ou du paysan contre tout ce qui est civilisation urbaine et organisation d'Etat ». Et encore : « Le travail du paysan sédentaire est considéré comme un malheur et un châtement de Yahvé » (p. 46). A leur tour les prophètes du VIII^e siècle, interviennent. Amos, le premier, « s'indigne contre ces deux manifestations de haute culture qui sont le luxe et le commerce » (p. 51). « Il combat les coutumes nouvelles et les mœurs de décadence, il veut restaurer le passé, revenir à la vie simple d'autrefois » (p. 53). « Nous retrouvons les traces du même idéal patriarcal chez le grand prophète hiérosolymite... Isaïe fils d'Amots » (p. 58), et particulièrement au chapitre VII, 21 ss. : « Sur la terre devenue comme un champ vierge, le reste des réchappés mènera la vie nomade comme aux temps antiques. Ils se nourriront de crème et de miel, comme il convient dans un pays inculte et à un peuple de pasteurs » (p. 64). « Mais ici encore le retour à la vie de la steppe n'est que le prélude de la renaissance messianique, de l'ère de splendeur et de joie » (p. 65).

Toutes ces formules ne sont pas également heureuses. Plusieurs semblent prêter aux auteurs bibliques une conception trop étroite. Ils ne sont pas toujours opposés à la civilisation, bien que la simplicité des mœurs antiques leur paraisse plus favorable à la vertu. Le yahviste ne rapporte-t-il pas avec une singulière complaisance les promesses de Yahweh aux patriarches ? Il entend bien que le pays de Canaan appartient à Israël. Il est donc partisan de la vie sédentaire et agricole. M. Causse veut mettre lui-même les choses au point à la p. 48 : « Le yahviste n'est pas un fanatique hostile à la pratique sédentaire comme les Bené Rékab. Mais il est épris de vie simple et de mœurs primitives ». Peut-être cette absence d'hostilité n'en dit-elle point assez et en tout cas cette formule ne se concilie pas aisément avec les précédentes ; elle les corrige plutôt. Quant à Isaïe, je crois que M. Causse se laisse entraîner par sa thèse et lui prête un idéal pastoral auquel il ne songe guère. Ce que le prophète annonce au chap. VII (vv. 23-25) n'est autre chose qu'un châtement. Citer à ce propos XXXII, 15-20, qui est sans doute d'une autre époque, et appeler le retour à la vie de la steppe « le prélude de la renaissance messianique » est, à mon sens, donner une interprétation forcée de la prophétie. Ce retour est le prélude de cette renaissance à peu près comme l'oppression est le prélude de la déli-

vrance. Mais ce ch. VII d'Isaïe est si difficile à interpréter que M. Causse peut trouver des arguments et des autorités. En tout cas il écrit très justement à la p. 61 : « Ce que le prophète reproche à cette civilisation, c'est d'être une œuvre toute profane qui exalte la puissance de l'homme, une œuvre d'orgueil et d'impiété. Ils se sont confiés dans l'homme et ils ont méprisé le Saint d'Israël; voilà leur crime, le péché par excellence ».

M. Causse considère le v^e et le vi^e siècles « comme le moment de la floraison de la poésie lyrique religieuse d'Israël ». Les morceaux plus anciens dans le Psautier, ceux qui peuvent remonter au premier temple nous sont rarement parvenus sous leur forme primitive. Ils ont été retouchés à une autre époque. Quant à l'hypothèse de psaumes maccabéens, « s'il faut admettre que la plupart des psaumes ont été écrits au temps de Qohéleth, du Siracide et de Daniel, il n'y a plus d'histoire de la langue et de la littérature hébraïques. Et il n'y a pas davantage d'histoire de la religion ». On ne saurait mieux dire. M. Causse ajoute : « Peut-être quelques morceaux comme les Ps. LXXIV, LXXIX, LXXXIII ont-ils pu être rédigés dans leur forme actuelle à l'époque des guerres de la liberté... Mais, même dans cette hypothèse, il faudrait admettre qu'ils sont la reprise de fragments lyriques plus anciens ».

Les épreuves qui suivirent le retour de la captivité expliquent et justifient les plaintes des psalmistes. Les souffrances du « bas clergé » subsistèrent sans doute après la réforme de Néhémie. Les lévites restèrent pauvres et c'est parmi eux et parmi de simples laïques qu'il faut chercher la vraie piété juive qu'ont exprimée les Psaumes. Le conflit du pauvre et du méchant en est fréquemment le thème. « Dans cet état de lutte la foi de l'homme de Dieu s'exalte. La pauvreté devient un idéal... La souffrance des *anavim* n'était que trop réelle. Mais il est aussi vrai que le pauvre a aimé la pauvreté et qu'il s'est complu dans la pauvreté. Ils étaient pauvres volontairement, avec joie et simplicité de cœur » (p. 100). Ces formules semblent excessives et aucun des textes indiqués par M. Causse ne les justifie. Il serait plus vrai de dire que tantôt les psalmistes ont espéré parvenir au bien-être terrestre, non par des moyens humains, mais comme à une récompense de leur piété (Ps. XXXVII, 11, 29, 34 ; CXXVIII, 2-3, etc.), que tantôt ils se sont résignés à la pauvreté, préférant l'indigence, dans la piété, à la richesse, dans l'injustice, et qu'à la fin ils se sont élevés à des espérances plus hautes (Ps. XLIX ; LXXIII). Avec eux nous restons loin de l'Évangile et de saint François d'Assise.

M. Causse appelle « messianistes » les Juifs pieux qui dans les derniers temps attendaient le Messie, se nourrissant de la lecture de

Daniel, des apocalypses d'Hénoch, de Moïse, des Psaumes de Salomon, des Testaments des XII Patriarches. A son sens, le Psautier de Salomon ne serait pas l'œuvre d'un pharisien. Cependant une pareille opinion ne peut être soutenue que si la foi à la vie future des justes et à la résurrection ne sont pas des croyances spécifiquement phariséennes à cette époque. Quoi qu'il en soit, M. Causse relève au psaume V de de Salomon des paroles, expression de la confiance du pauvre en Dieu, qui tantôt rappellent celles du Psautier canonique, tantôt semblent annoncer celles de l'Évangile. Une page très curieuse du Testament d'Issachar exhorte les enfants de ce patriarche à pratiquer la vie agricole dans la simplicité, l'innocence et la fidélité aux commandements du Seigneur.

N'est-il pas excessif néanmoins à ce propos de parler encore de l'« antique idéal de pauvreté » ? A en juger d'après l'ensemble de textes bibliques, d'après nombre de prophéties messianiques et de paroles des psalmistes, la pauvreté en Israël était moins un idéal auquel on aspirait qu'un état de fait dont on souhaitait de sortir. Israël n'a guère eu le culte de la pauvreté plus que celui de la virginité. Mais il est vrai qu'un idéal de vie simple et modeste se retrouve dans la Bible, dans les livres les plus anciens et les plus récents, et que le sens de la chasteté conjugale est particulièrement développé dans Tobie, celui de la pureté des mœurs dans le testament de Ruben, par exemple. Là se révèle un esprit qui fait pressentir, mais de loin encore, celui des premiers chapitres de saint Luc.

De même ne faut-il pas prendre trop à la lettre « la protestation des idéalistes d'Israël contre la culture, l'éternel conflit entre les pauvres et les impies » (p. 138). Sans doute, et jusque dans les Évangiles, ceux qui sont dénués des biens de la terre et malhabiles peut-être aux affaires de ce monde peuvent-ils être plus disposés à espérer en Dieu. Encore est-il qu'ils ne le font pas toujours, et il serait trop simple de classer ainsi en catégories les individus. Les patriarches, dans la Bible, ne sont pas du tout représentés comme de pauvres gens. Ni un Isaïe, ni un Néhémie n'étaient non plus des pauvres ni des ennemis de la culture. Et ce n'est pas ce qu'a voulu dire M. Causse. Mais ceux qui le liront devront se garder des simplifications trop faciles. A cette condition son livre leur apportera des lumières très appréciables pour une meilleure intelligence de la Bible.

6. — Une anthologie de la littérature juive postbiblique était désirable afin de mettre à la portée d'un grand nombre, au moins des spécimens de textes dont la plupart sont à peu près inaccessibles. M. Harper a réalisé ce desideratum, autant pour faire connaître les

œuvres de la pensée juive que pour aider à l'étude de l'hébreu post-biblique (1).

Il publie une série de morceaux tirés de Ben Sira, de la Michna, du Talmud, de la littérature midrachique et des auteurs juifs postérieurs jusqu'au xviii^e siècle inclusivement, qu'ils aient écrit sur la liturgie, la poésie, la philosophie, la morale, l'histoire, la géographie, le folk-lore ou d'autres sujets. Seules la Halakah et l'exégèse biblique sont exclues parce que les textes vraiment caractéristiques sont dépourvus de valeur littéraire.

Une courte notice sur chaque auteur précède le morceau choisi. Des notes, rejetées à la fin du volume, aideront à la traduction. D'ailleurs les deux tiers des textes environ sont vocalisés et un lexique d'une trentaine de pages indique le sens des termes ajoutés à la langue biblique ou pris dans une acception nouvelle.

E. PODECHARD,

Professeur aux Facultés libres de Lyon.

(1) *Post-biblical hebrew Literature an Anthology, Texts, Notes and Glossary*, by B. HALPER, M. A., Ph. D. Dropsie College, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1921. In-8 de xviii-300 p.

CHRONIQUE D'HISTOIRE DES RELIGIONS

I. MÉTHODOLOGIE.

Les amis de M. A. Longuet, récemment décédé, ont cru devoir publier le manuscrit où l'humaniste mathématicien avait exposé le résultat de ses études et de ses réflexions sur l'origine des religions (1). Sa théorie peut se résumer ainsi : « L'intelligence primitive a mis dans la pluralité des idées l'unité d'une seule antithèse générale, dont les deux termes condensent en eux-mêmes l'ensemble de l'univers matériel et du monde de l'esprit. Ce vaste couple synthétique dont procède et dépend tout ce qui existe, n'est pas autre chose qu'un couple divin. Et puisqu'il n'y avait rien dans la pensée qui ne s'y ramenât, il ne pouvait exister de conception sacrée en dehors de lui, les religions ont donc commencé nécessairement par le dualisme. Les premiers hommes ont eu deux divinités et deux seulement, d'une part, une divinité de la lumière, du ciel, de la virilité, du bien... , de l'autre, une divinité de la nuit, de la terre, de la maternité, du mal... » (p. 37). L'auteur examine ensuite par quelles transformations les religions connues ont pu sortir de cette donnée originelle, et il s'efforce de retrouver partout, dans l'antiquité classique, en Iran, et jusque chez les Hébreux ce dualisme primitif. C'est ainsi que pour lui Ève est « l'ancienne déesse; elle en a les attributs, serpent et fruit; elle en possède le caractère maternel puisqu'elle est « la mère de tous les vivants »; elle est la protectrice de la culture et de l'élevage, car ses deux premiers fils sont, l'un pasteur de brebis, l'autre agriculteur; le fratricide et la fondation d'Hénoch qui suivent son histoire la rapprochent de Larentia, la déesse du passé, des défunts » (p. 184).

Pour écrire ces choses et bien d'autres encore, il fallait la sereine ignorance de toutes les questions soulevées par les premiers chapitres de la Genèse, il ne fallait soupçonner ni le travail considérable qui s'est fait sur les textes anciens, sacrés ou profanes, ni les résultats de l'histoire des religions depuis vingt-cinq ans. Quant à la prétendue découverte de la loi du dualisme dans l'intelligence primitive, n'importe quel manuel de philosophie la souligne dans le mécanisme de la

(1) André LONGUET, *L'origine commune des religions*, Paris, Alcan, 1921. In-8° de vi-196 p.

pensée humaine et Cajetan a écrit un article : *Utrum veritas sit in intellectu componente vel dividente*, q. XVI, art. 2.

II. LES PRIMITIFS.

1. — Le petit volume consacré aux Noirs de l'Afrique (1) a, sur beaucoup de gros ouvrages, un avantage considérable, c'est d'avoir été écrit par quelqu'un qui, pendant vingt-cinq ans, a fréquenté les nègres, et qui, parlant un grand nombre de dialectes africains, a pu ainsi entrer dans leur intimité.

Après avoir fait remarquer que le matriarcat se trouve à la base de toute la société africaine et en avoir noté les conséquences, M. D. aborde la question des croyances religieuses. Il proteste, avec juste raison, contre le terme de fétichisme dont on veut qualifier le paganisme des noirs, car, dit-il, « le fétichisme, c'est-à-dire la croyance à la vertu des fétiches et des talismans n'est pas une religion, ce n'est que l'un des aspects les plus apparents de l'universelle superstition », (p. 148). La façon dont l'auteur résume en quelques pages la religion des noirs semble particulièrement juste.

« La religion des noirs de l'Afrique est en réalité l'*animisme*, c'est-à-dire la croyance à la toute-puissance des esprits auxquels le fidèle rend un culte consistant en prières, offrandes et sacrifices en vue de s'attirer leurs faveurs, de détourner de lui-même leur colère ou de l'appeler sur leurs ennemis. Les nègres africains croient que tout être animé renferme en lui, en plus de son corps, deux principes immatériels. L'un, sorte de souffle ou de fluide vital, n'a pas d'autre rôle que d'animer la matière et de lui communiquer la vie et le mouvement; c'est un principe sans individualité ni personnalité propres, qui est éternel en ce sens qu'il est antérieur au corps qu'il anime présentement et lui survivra pour aller en animer un autre, et ainsi de suite jusqu'à la fin des temps. Comme la matière, il est divisible à l'infini et peut se dissocier en divers éléments dont chacun suffit, seul ou combiné avec un autre élément venu d'ailleurs, à animer un corps donné. Lorsqu'un homme vient à mourir, c'est que le souffle vital a abandonné son enveloppe charnelle pour aller immédiatement créer une nouvelle vie, soit dans un fœtus humain ou animal en gestation, soit dans une pousse végétale en germination. Bien entendu, cette sorte de fluide sans personnalité, sans intelligence, sans volonté, que l'on pourrait comparer à un courant électrique, n'est l'objet d'aucun culte. C'est un esprit si l'on veut, mais seulement au sens étymologique du mot (*spiritus* « souffle »).

(1. M. DELAFOSSE, *Les noirs de l'Afrique*, Paris, Payot, 1922. In-16 de 160 p.

« Le second principe est bien différent : Né avec le corps qui l'abrite
 « et en même temps que lui, il constitue la véritable personnalité de
 « l'Être auquel il communique la pensée, la volonté et la force d'agir ;
 « le souffle vital permet aux membres de l'homme ou de l'animal de se
 « mouvoir, à la sève de l'arbre de circuler dans ses vaisseaux, mais ce
 « mouvement et cette circulation ne sauraient s'accomplir s'ils n'étaient
 « ordonnés par l'esprit. S'il arrive qu'un jour le contrôle du souffle
 « vital échappe à l'esprit et que, comme conséquence, ce souffle quitte
 « son enveloppe et que la mort s'ensuive, c'est qu'un autre esprit plus
 « fort a neutralisé le premier : Voilà pourquoi tout décès est attribué
 « par les noirs, non à des causes matérielles, qui n'en sont pour eux
 « que les causes secondes et occasionnelles, mais à l'influence psy-
 « chique d'un esprit mal intentionné, seule cause première et réelle de
 « la mort.

« Après le décès d'un être jusque-là animé, son esprit seul demeure,
 « et il demeure tel qu'il était du vivant de cet être, avec la même per-
 « sonnalité, le même caractère, les mêmes affections et les mêmes
 « haines. Seulement il n'a plus de souffle vital à commander, ni d'en-
 « veloppe charnelle limitant sa fantaisie et il n'en devient que plus
 « puissant, n'étant plus gêné dans son action par la nécessité de diri-
 « ger la vie du corps et de se guider en quelque sorte sur le souffle
 « vital. Aussi le divinise-t-on alors et c'est là qu'il faut trouver l'origine
 « du culte des défunts, ou plutôt des esprits des défunts, des mânes
 « des ancêtres....

« Qu'il s'agisse de l'esprit d'un défunt ou de celui d'une montagne,
 « d'un bloc de pierre, d'un gouffre..., c'est toujours pour les Noirs la
 « même nature d'esprit, c'est toujours un principe invisible mais qui
 « voit tout, qui se rend compte de tout, susceptible, qu'on peut offen-
 « ser sans le vouloir, irascible également et capable de faire expier
 « durement les offenses même involontaires qui lui ont été faites, mais
 « faible et vaniteux aussi comme l'homme qui l'a créé à son image et
 « se laissant émouvoir et amadouer par des prières et des offrandes
 « ou fléchir par des sacrifices propitiatoires.

« Tel est le fondement de la religion animiste répandu parmi les
 « Noirs depuis le Sahara jusqu'au Cap de Bonne-Espérance. Elle
 « englobe dans le même culte les innombrables esprits des ancêtres
 « des hommes et les non moins innombrables esprits des phénomènes
 « de la nature, promus les uns et les autres au rang de divinité »,
 p. 149.

Les Noirs de l'Afrique croient-ils en un Dieu suprême et unique ? La
 réponse de M. D. est nettement affirmative : « Il semble bien que cette
 « croyance est à peu près universelle chez eux, mais elle est d'ordre
 « cosmogonique plutôt que religieux. Ils admettent que le monde et les

« êtres qu'il renferme, y compris les Esprits, ont été créés par un Être « supérieur dont ils reconnaissent l'existence, mais dont ils se désintéressent parce qu'ils ne sauraient comment entrer en relations avec lui et parce que lui-même se désintéresse du sort de ses créatures », p. 153 (1).

2. — La tribu fuégienne des Yagans (2) habite l'extrême pointe de l'Amérique du Sud et se trouve, à l'heure actuelle, réduite à soixante-dix membres de race pure. Demeurés dans un état de civilisation matérielle très rudimentaire, ils appartiennent à la classe des chasseurs inférieurs, c'est-à-dire qu'ils ne se livrent ni à l'agriculture ni à l'élevage. Ils représentent assez bien une humanité très primitive et se rangeraient parmi les peuples qui sont partout regardés comme pré-témiques et pré-matriarcaux. C'est Darwin qui introduisit les Yagans dans la littérature scientifique de l'ethnologie religieuse. Se basant sur un contact de peu de durée qu'il eut avec eux durant son tour du monde, il y a quatre-vingt-dix ans, il les représente comme des anthropophages ignorants de toute divinité et de toute religion ; c'est comme tels qu'ils figurèrent dans des centaines d'ouvrages. Des missionnaires vinrent jeter le doute sur ces affirmations ; c'est pour résoudre ces difficultés que le R. P. Koppers et son confrère le R. P. Gusinde, vice-directeur du Musée ethnologique de Santiago, organisèrent de 1919 à 1922 trois longues expéditions. Adoptés par la tribu, admis à l'initiation, les explorateurs obtinrent les détails les plus sûrs et les plus circonstanciés. Les résultats de leurs recherches infirment entièrement les premières impressions de Darwin. En réalité, les Yagans, réputés sans

(1) Dans son livre sur *la Religion des Primitifs* (p. 171 sq), Mgr Le Roy se montre plus affirmatif au sujet de ce monothéisme fondamental chez les Bantous et les Négrilles, mais le R. P. Mangin dans sa monographie des Mossi (*Les Mossi : Essai sur les us et coutumes du peuple Mossi au Soudan occidental*, extrait de l'*Anthropos*, Vienne, 1916. In-8° de XII-116 p.) donne une note à peu près semblable : « L'idée d'un Dieu unique et créateur est partout chez ce peuple. Le plus simple des souhaits, le moindre bonjour renferme le nom de Dieu » (p. 78) ; et le R. P. publie une longue série de salutations où Dieu invoqué se montre comme le dispensateur de tout bien. Dieu sait tout, il est partout, et l'auteur ajoute : « Cependant aucune prière n'est adressée à Dieu directement en dehors des souhaits ; aucun sacrifice qui lui soit offert sans qu'en même temps ne s'y mêle le nom des génies » (p. 79). Ce n'est là, si l'on veut bien y regarder de près, que l'exagération d'une idée juste sur l'inaccessibilité de Dieu ; c'est cette exagération, poussée jusqu'à l'absurde, qui a poussé les Yésidis des montagnes du Kurdistan à rendre un culte véritable à Satan.

(2) *La religion et l'Être suprême chez les Yagans (tribu fuégienne)*, par Guillaume KOPPERS (*Études* du 20 octobre 1922).

religion, professent un monothéisme non seulement relativement pur, mais encore vivant. Ils reconnaissent un être suprême *Vataineuwa* (le Très Vieux), dont ils disent, eux-mêmes, qu'il est semblable au Dieu des chrétiens. Ils l'appellent « le Très-Haut, le Tout-Puissant, le Bon Vieux, le meurtrier dans le ciel là-haut », parce qu'il fait mourir les hommes. Les discours et les prières qui lui sont adressés, jouent un grand rôle dans la vie journalière des Yagans; et en toutes circonstances, on se recommande à lui. Ils disent de lui que *Vataineuwa* a toujours été, qu'il est le propriétaire de tout et qu'il demeure au ciel. Il n'est pas marié, sait tout et voit tout. Aucun culte extérieur ne lui est rendu, et les Yagans n'ont que le sacrifice personnel (jeûne et renonciation à certaines choses). Il est hors de doute également que les Yagans admettent une certaine immortalité pour l'âme humaine, sans qu'ils puissent d'ailleurs rien dire sur son sort dans l'au-delà. L'anthropologie physique classe les Yagans parmi les pygmoides, mais n'est-il pas remarquable de constater combien leur idée de Dieu se rattache à celle des Pygmées du centre de l'Afrique (1), ou des Austrasiens et des Austronésiens (2).

C'est un nouvel et très fort argument apporté à la thèse de savants catholiques comme Mgr Le Roy et le R. P. Schmidt qui soutiennent qu'on peut encore retrouver quelques traces de la Révélation primitive chez certains de nos sauvages actuels les plus attardés.

III. — RELIGION ÉGYPTIENNE.

Dans l'un des meilleurs ouvrages qui aient paru sur la religion égyptienne (3), Ermann consacre trois chapitres au culte des morts depuis les origines jusqu'aux derniers temps de l'Égypte pharaonique, tant la préoccupation de l'au-delà tourmentait l'esprit des Égyptiens. M. G. Lefèbvre publie sur ce sujet des textes du plus haut intérêt (4). Empruntés au tombeau de Petosiris, grand-prêtre du Thot, IV^e s. av. J.-C., ces textes sont remarquables par la foi en la rémunération, en faveur surtout de ceux qui auront rendu service au défunt, en l'assistant après sa mort : « O vivants, actuellement sur la terre, venant vers cette montagne, et tous ceux qui (dans l'avenir) viendront pour déposer des offrandes en cette nécropole, ah, prononcez mon nom en versant d'abondantes libations. Thot vous louera <à cause de cela> : ce sera

(1) Mgr A. LE ROY, *Les Pygmées la Religion des Primitifs*.

(2) W. SCHMIDT, *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der Austronesischen Völker*.

(3) ERMANN, *La religion égyptienne*, trad. par C. Vidal.

(4) *Annales du service des Antiquités d'Égypte*, t. XXI (1921), I, p. 42.

votre récompense. On sera traité comme on aura agi ». Petosiris a été jugé et reconnu innocent, et pourtant, il demande encore des prières avec instances : « Dieu (Thot) lui-même rétribuera <chacun selon> la manière dont il se comportera à mon égard : qui me fera du bien, il lui en sera fait; qui louera mon *ka* (1), son *ka* sera loué; qui me fera du mal, il lui en sera fait » (p. 52).

Dans la *Revue Biblique* d'octobre 1922 (p. 481 sq), M. Lefebvre revient sur ce sujet et détache pour les biblistes certaines recommandations du grand-prêtre qui, tant pour la forme que pour l'expression, sont à rapprocher des passages des Psaumes ou des Livres sapientiaux. Ces instructions ont d'autant plus de valeur que c'est un mort qui, du fond de sa tombe, cherche à persuader les vivants en leur faisant connaître les résultats de sa propre expérience et en leur exposant les faveurs réservées, en ce monde et dans l'autre, à « ceux qui craignent Dieu et qui marchent dans sa voie ».

Inscr. 116, t. 3 6 : « O vivants, ... si vous écoutez mes paroles, si vous « les mettez en pratique, vous en éprouverez l'utilité. La bonne route « de l'homme qui obéit à Dieu, heureux celui qui s'applique à la suivre! « Je vous dirai ce qui m'est advenu, je ferai que vous soyez informés « des volontés de Dieu, je ferai que vous avanciez dans la connaissance « de son esprit. Si je suis arrivé ici, en la vie éternelle, c'est que j'ai « fait le bien sur la terre, et que mon cœur s'est complu dans le « chemin de Dieu, depuis mon enfance jusqu'à ce jour. Toute la « nuit, l'esprit de Dieu était dans mon âme et je me levais au matin « pour faire part de ce qu'il aimait. J'ai pratiqué la justice, j'ai « détesté l'iniquité..., je n'ai pas frayé avec ceux qui ignoraient « l'esprit de Dieu... Tout cela je l'ai fait en pensant que j'arriverais à « Dieu après ma mort, et parce que je savais que <viendrait> le jour « des maîtres de la justice, quand ils feront le partage, lors du jugement... »

L'Israélite, remarquons-le, attendait de Iahvé, en échange de ses bonnes actions, la récompense temporelle, son propre bonheur dans le monde ou la prospérité de son peuple. Le ps. 127 à ce point de vue est particulièrement caractéristique. L'Égyptien attend en outre une récompense ultra-terrestre; il a souci de ses fins dernières. L'auteur termine en disant que « le concept d'un au-delà bienheureux familier aux Égyptiens depuis leurs origines, est, chez les Juifs, un concept tardif qui n'a vraiment pris forme que dans quelques

(1) Le *ka* pour les Égyptiens, c'est la force vitale insufflée à l'homme vivant, sorte de double, identique à l'être lui-même, qui, au moment de la mort, se sépare du corps, mais en continuant à s'y intéresser et dans une certaine mesure à en dépendre.

psaumes récents... et la littérature rabbinique du début de notre ère », (p. 488).

Peut-être cette conclusion gagnerait-elle à être plus nuancée. Si l'idée du renouveau domine toute la mythologie des Sémites, l'idée de la résurrection se trouve aussi partout chez eux. Les Babyloniens avaient l'espoir d'une vie véritable rendue aux morts, la seconde partie du poème de Gilgamès en est la preuve, à plus forte raison les Hébreux (cf. Job, XIX, 25). Ceux-là aimaient à dire de Mardouk qu'il rend la vie au mort, mais Iahvé fait descendre au chéol et il en ramène (I Sam. II, 6); il pourrait y poursuivre ses ennemis ou en retirer ses serviteurs (Amos, IX, 2); il en est le maître; c'est là le principe d'évolution qui permettra à la théologie juive de se développer dans sa ligne propre.

IV. RELIGIONS DE L'IRAN ET DE L'INDE.

1. — On se rappelle le succès obtenu par l'ouvrage de S. REINACH : « *Textes d'auteurs grecs et latins relatifs au Judaïsme* » et les services qu'il a rendus. La librairie Marc et Weber de Bonn vient d'entreprendre une collection conçue sur un plan plus étroit, mais qui néanmoins sera pour l'historien des religions d'une incontestable utilité. Il s'agit de publier, sur les religions de l'antiquité, tous les textes tirés d'auteurs grecs et latins susceptibles d'apporter quelque lumière. Le 1^{er} fascicule est dû à M. CLEMEN (1) dont les études sur le Mazdéisme font autorité; 134 auteurs différents y sont réunis. Quelques-uns reprocheront peut-être à l'auteur de n'avoir pas donné en même temps la traduction de certains passages obscurs, particulièrement difficiles, ou de contraindre ses lecteurs à se reporter à un second ouvrage publié par un autre éditeur (2) pour connaître ses conclusions. Dans ce deuxième volume, C. établit la comparaison de ces documents classiques avec ceux de l'Avesta. Il admet l'historicité de Zoroastre, qui, d'après le témoignage de Xanthos, auteur antérieur à Hérodote et cité par Diogène Laërce, serait né dans l'ouest, pas plus tard que l'an 1000 av. J.-C. Il distingue dans la religion perse celle des Achéménides (Cyrus, Cambyse et Darius auraient été des Zoroastriens), celle du

(1) *Fontes historiae religionis ex auctoribus graecis et latinis collectos subsidiis Societatis Rhenanae promovendis litteris edidit C. CLEMEN: fasciculus I. Fontes historiae religionis persicae*, Bonnae in aedibus Marci et Weberi, 1920. In-16 de 116 p.

(2) C. CLEMEN, *Die griechischen und römischen Nachrichten über die persische Religion*, Giessen, Töpelmann, 1920.

peuple pour laquelle on possède les témoignages d'Hérodote et de Xénophon et enfin la religion particulière des mages.

2. — Le livre de M. GUÉNON (1) est l'œuvre d'un mystique intellectuel, pour qui l'Orient tout entier est sans tare parce que sa culture (y compris le régime des castes) n'y est que l'application, en des domaines divers, d'une tradition métaphysique immuable qui saisit l'absolu pour régler, sur cette norme suprême, toutes les contingences humaines. Dès lors la philologie est inutile et l'étude de la chronologie hindoue devient vaine, car contrairement à ce qu'ont pensé tous les savants, il n'y a pas eu d'évolution ! Sur quoi repose cette métaphysique ? M. G. répond : « Les vérités métaphysiques ne peuvent être « conçues que par une faculté qui n'est plus de l'ordre individuel et que « le caractère immédiat de son opération permet d'appeler intuitive ». Cette intuition ou intellect pur, comme l'appelle encore l'auteur « est « nécessairement infaillible par là-même que son opération est immé-
« diate, et, n'étant point réellement distinct de son objet, ne fait
« qu'un avec la vérité même. Tel est le fondement essentiel de la certi-
« tude métaphysique et l'on voit par là que l'erreur ne peut s'intro-
« duire qu'avec l'usage de la raison ». A quoi l'on pourra toujours opposer cette simple question : Qui garantira que l'expression de cette intuition intellectuelle, le jugement qui en résulte, est bien conforme à la réalité, et quel moyen aurai-je de vérifier ses affirmations ? Dans ces conditions, il est évidemment inutile de s'étendre davantage sur un ouvrage qui renferme des pages très personnelles et dont quelques-unes sont intéressantes, mais qui, à notre avis, nous semble entièrement gâté par des vues a-prioristiques (2).

3. — Par contre, il convient de signaler la 3^e édition revue et augmentée de l'ouvrage du prof. Oldenberg sur le Boudha (3). En ces temps où le bouddhisme est à la mode et où l'on en parle beaucoup sans savoir au juste ce qu'il est, c'est sans contredit le meilleur livre qui puisse faire connaître au public la personnalité du Boudha et son œuvre religieuse.

(1) R. GUÉNON, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*.

(2) Un exemple entre mille de la désinvolture avec laquelle M. G. traite l'histoire : Pour lui la Qabbale juive est antérieure à la période alexandrine et a influé sur la pensée néo-platonicienne (p. 39 et 150). C'est exactement le contraire. Les Qabbalistes eux-mêmes ne prétendent pas remonter plus haut que les Tannaïtes (11^e s. ap. J.-C.) avec Ismaël ben Elisa et Simon ben Iochai et en réalité la Qabbale date simplement du Moyen-Age espagnol.

(3) H. OLDENBERG, *Le Boudha. Sa vie, sa doctrine, sa communauté*. Traduit de l'allemand par A. Foucher, 3^e édition française, revue et augmentée d'après la troisième édition allemande, Paris, Alcan, 1921. In-8° de vii-401 p.

On sait que ce sont les Brahmanes qui, au IV^e siècle av. J.-C., rédigèrent en sanscrit le Mahâbhârata, vieille épopée populaire qui résume toute la morale, la philosophie et la mythologie védique et où se sont incorporées nombre de dévotions et de traditions populaires. A une époque qui date au plus bas des environs de l'ère chrétienne, ils y insérèrent la Bhagavadgîtâ (le chant du Seigneur), poème théologique qui a surtout pour but d'enseigner à tous le salut par la libération de la transmigration, ce retour perpétuel à des existences sans fin. Krishna, l'ancien demi-dieu tribal, héros militaire cruel et sinistre, que rien ne rattachait à la tradition védique, s'y trouve changé en un dieu incarné, identique à Vichnou, et qui revient sur la terre pour rendre à la religion sa ferveur première et parfaire la révélation. L'intérêt tout particulier de ce poème réside en ce que certains (1) ont prétendu y retrouver des idées et des expressions chrétiennes, qui relèveraient du quatrième Évangile et qui y auraient été interpolés. Quoi qu'il en soit de cette question, on ne pourra qu'être reconnaissant à M. Senart (2) de mettre à la disposition de tous ceux qu'intéresse l'histoire des religions un texte impeccable précédé d'une lumineuse introduction sur la composition et les doctrines de la Bhagavadgîtâ.

V. RELIGIONS SÉMITIQUES.

1. — L'ouvrage de M. Plessis est sans contredit la plus complète monographie que nous ayons sur Istar-Astarté (3). Sans doute bien des points resteront encore obscurs, les documents sont trop souvent fragmentaires et l'esprit des Sémites n'a jamais exigé cette clarté et cette logique que réclament des cerveaux d'Indo-Européens, mais dans l'ensemble les conclusions de l'auteur demeureront acquises à la science, car elles sont le résultat d'une étude personnelle et approfondie des textes à la lumière d'un sens critique très sûr et très avisé.


Voici comment M. Plessis les résume lui-même : Istar-Astarté est une divinité proprement sémitique. Aussi loin que les documents permettent d'atteindre, c'est toujours et pour ainsi dire exclusivement chez les Sémites qu'on la rencontre. Si parfois elle est mentionnée dans des textes étrangers, elle s'y manifeste d'ordinaire comme une

(1) HOPKINS, *India Old and New*.

(2) ÉMILE SÉNART, *La Bhagavadgîtâ*, traduite du sanscrit avec une introduction, Paris, Bossard, 1922. In-8° de 173 p.

(3) J. PLESSIS, *Études sur les textes concernant Istar-Astarté. Recherches sur sa nature et son culte dans le monde sémitique et dans la Bible*, Paris, Geuthner, 1921. In-8° de iv-301 p. autographiées.

divinité importée d'ailleurs, par des relations politiques et commerciales, par une pénétration pacifique ou violente.

Il y a peut-être lieu de ne pas être aussi affirmatif que l'auteur. Istar ne serait-elle pas antérieure au vieux fonds sémitique lui-même ? C'est une divinité préhistorique que les Sémites honoraient, mais qu'ils ont dû retrouver chez les populations sumériennes plus ou moins apparentées aux Indo-Européens. Elle n'est pas autre chose que la planète Vénus, et si elle fait partie de la grande triade astrale avec Sin et Samaš, elle se rattache en fait à la religion naturiste qui pendant de longs siècles, s'est étendue sur toute la préhistoire. Le P. Dhorme l'avait déjà remarqué (1) : « Quelle que soit la signification du mot *ilu* que les Babyloniens emploient pour « dieu » et qui correspond à  des autres Sémites, il est sûr que l'idéogramme qui servait à déterminer les êtres de nature divine représentait primitivement l'étoile... Le dieu était donc par essence le Céleste et ici encore nous côtoyons les conceptions primordiales des Indo-Européens, qui ont employé le mot « *deivos* » céleste pour exprimer le dieu ». En dépit de ses nombreux attributs, Istar est pour tous et par essence « *Istar kakkabê* » l'étoile par excellence, et ce n'est évidemment pas par pure coïncidence que son nom rappelle la racine *st'r* qui en sanscrit signifie l'étoile. Nous la retrouvons d'ailleurs chez les Élamites et chez les Hittites, deux peuples non sémites, et où elle se présente comme une déesse nationale et autochtone.

L'auteur reproche à Nielsen sa conception d'Istar-Vénus. Il écrivait pourtant : « Au point de vue réel, la déesse est bien l'étoile par excellence » (p. 5). Nielsen a vu juste, et avant lui le monde antique gréco-romain, pour qui Astarté est Vénus ; voir les textes dans *MOVERS : Die Phoenizier*, p. 606. D'ailleurs les textes assyro-babyloniens explicites sont innombrables (cf. DHORME : *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, p. 369 ; THUREAU-DANGIN : *R. Ass.*, 1904, p. 441 sq.). Les traits caractéristiques et parfois contradictoires d'Istar s'expliquent précisément par ce double caractère d'étoile du matin et d'étoile du soir ; elle est ainsi à la fois sœur du soleil qui prodigue aux hommes la lumière et la vie et sœur d'Ereskigal, la déesse des enfers, qui préside aux ténèbres et à la mort, déesse de la fécondité et de l'amour, mais en même temps déesse de la guerre, de la mort. C'est surtout sous ce premier aspect qu'Israël a connu Istar et la « Reine du ciel » a reçu ses hommages jusque dans les colonies juives descendues en Égypte. Par contre, après Esdras et Néhémie, la grande déesse perd toute sa faveur et elle n'est plus pour le monde juif qu'un démon dont on

(1) P. DHORME, *La religion assyro-babylonienne*, 2^e éd., p. 53.

cherche à écarter les maléfices. La seconde partie de l'ouvrage, que l'auteur lui-même intitule : « Notes brèves et essais » traite du culte d'Istar, personnes, sacrifices et fêtes.

2. — Le vrai titre du dernier ouvrage de M. Chabot (1) devrait être : *Palmyre, ses inscriptions et ses monuments*, car le choix des documents a été fait de manière à ce que leur commentaire présentât, dans son ensemble, l'histoire de cette ville. Le volume intéresse donc également l'archéologie, l'histoire, l'épigraphie et aussi la science des religions. Après avoir abordé l'étude du célèbre tarif fiscal de Palmyre, l'auteur traduit et commente successivement les inscriptions honorifiques, funéraires et religieuses ; nous ne nous occuperons que de ces dernières et pour en tirer les conclusions principales sur l'ensemble de la religion palmyrénienne.

Le premier élément qui se dégage d'une étude des textes est le caractère solaire et astral très nettement accentué des croyances palmyréniennes. Sans doute le dieu principal est Bel, que les inscriptions identifient avec Zeus tonnant. « Δὲ μέγιστον κερωνίφ » et qui n'est pas autre chose que le dieu du ciel, le Hadad des Sémites, et le Teshoub des Hittites. Au temps de Palmyre son concept a évolué ; il est le dieu par excellence, le dieu très grand, auquel on a consacré le temple principal, mais le syncrétisme du temps a tendance à l'identifier avec Hélios et lorsque après la chute de l'empire de Zénobie, Aurélien construira à Rome, avec les dépouilles de Palmyre, un temple pour rappeler son triomphe, il y érigea les statues de Bel et de Hélios, le même dieu sous deux noms différents (2).

Il convient de rapprocher de lui Baalsamin, le « maître des cieux ». Le culte de ce dieu remonte à une très haute antiquité puisqu'il est déjà nommé dans un traité entre le roi d'Assyrie Asarhaddon et un roi de Tyr au VII^e siècle av. J.-C. C'est un des dieux principaux des Sémites et quelques années avant l'ère chrétienne, on lui élevait un grand temple à Sia près de Canatha dans le Hauran. Dans l'inscription de la statue de Malè, le texte palmyrénien dit « temple de Baalsamin » et le grec, « temple de Zeus » ; ne serait-ce pas un indice qu'à cette époque, le nom de Zeus évoquait l'idée de « dieu » sans épithète et que Baalsamin représentait un attribut de la divinité ? Par voie de syncrétisme, des dieux primitivement distincts en sont arrivés à cette époque à se confondre dans une même entité. Au-dessous de ces

(1) J.-B. CHABOT, *Choix d'inscriptions de Palmyre, traduites et commentées*. Paris, Geuthner, 1922. In-4 de 152 p. avec 20 planches en phototypie et 12 planches doubles en héliogravure.

(2) ZOSIME, *Hist.*, I, 61, 3-5.

grands dieux, les inscriptions nous en font connaître d'autres dans lesquels se révèle le vieux fonds syrien naturaliste. C'est Malakbel, qui porte le nimbe orné des rayons solaires. Il est « malak », c'est-à-dire envoyé de Bel, en tant que disque du soleil, char divin qui, d'après les idées en cours à cette époque, conduit les âmes au ciel (1). Il est le dieu particulier du clan des Banou-Taimi, tandis qu'Aglibol, un autre dieu solaire, est considéré comme le protecteur des gens de la source d'Ephca. Ce dernier semble avoir été comme une sorte d'Apollon palmyrénien chargé spécialement de rendre les oracles. On l'appelle encore Chams qui, en sémitique est le nom commun du soleil et sur un autel trouvé à Rome il porte le nom de « sol sanctissimus » (2).

Chacun de ces dieux a sa parèdre. Atargatis ou Atarateh, qui avait un sanctuaire fameux à Hiérapolis, est la parèdre de Malakbel, tandis qu'Allat, la grande déesse des Arabes, proscrite plus tard par le Coran et hellénisée sous le nom d'Athéna (3), paraît avoir été considérée comme la parèdre de Iarhibol. Atargatis est sans contredit Vénus (4) mais le rôle de cette planète comme précurseur du soleil et de la lune est de telle importance qu'il a toujours donné lieu dans les religions astrales à un dédoublement de la divinité assimilée à la planète. En Arabie la question se complique du fait que deux divinités, l'une mâle, Athtar, et l'autre féminine, Allât, représentent Vénus. Il faut donc s'attendre à rencontrer deux hypostases mâles, tirées du dieu sabéen Athtar, l'équivalent onomastique d'Istar. De fait ces deux hypostases d'Athtar ont pénétré jusque dans le monde gréco-romain sous les noms de Azizos et Monimos que nous retrouvons sous leur vêtement palmyrénien Azizou et Arsou, identifiés avec Phosphoros et Hesperos, les deux coureurs qui précèdent Hélios et Séléné.

Un autre point intéressant à noter, c'est la tendance au syncrétisme que les inscriptions manifestent dans le domaine religieux. Nombre de documents parlent d'une divinité anonyme qu'ils désignent par cette périphrase : « Celui dont le nom est béni pour l'éternité », et à laquelle ils ajoutent l'épithète de « bon et miséricordieux ». On s'est demandé quelle est la raison de cet anonymat et quelle est la divinité ainsi désignée. Diverses opinions ont été émises sur ce sujet, mais la plus vraisemblable est qu'il faut y voir une expression des tendances syncrétistes du temps vers une conception monothéiste due à une influence

(1) Ce point a été parfaitement établi par ISIDORE LÉVY, *Cultes et rites syriens dans le Talmud* (Extr. de la *Revue des Études Juives*, 1901, t. XLIII), p. 5 et par DUSSAUD, *Notes de mythologie syrienne*, p. 24.

(2) VISCONTI, *Annales de l'Institut de corresp. archéol.*, 1860, p. 422 sq.

(3) DUSSAUD, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, p. 129.

(4) LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*, 2^e éd., p. 128 sq.

juive. Une importante colonie israélite était en effet établie à Palmyre, centre important de commerce. On en constate l'existence dès la fin du 1^{er} siècle de notre ère, certaines inscriptions mentionnent des Samuel, des Simon Barabbas, la formule d'une tombe : « Parce qu'ils l'ont invoqué dans l'angoisse, il les a exaucés dans la dilatation » rappelle trop le v. 5 du ps. CXVII. pour être l'effet d'un pur hasard. Par ailleurs la périphrase elle-même qui dérobe le nom de la divinité est à rapprocher de certaines locutions bibliques très caractéristiques, telle que celle-ci : « Béni soit son nom glorieux pour l'éternité » (Ps. LXX, 19). L'influence de cette colonie juive était sans aucun doute considérable dans le domaine politique et religieux puisque l'ambitieux Paul de Samosate fut accusé de judaïser.

Aucun détail des inscriptions ne nous permet de savoir si les Palmyréniens croyaient à la vie future. Nombre d'ex-voto constituent des actes de dévotion destinés à attirer la protection de la divinité, tandis que d'autres sont érigés en reconnaissance d'un bienfait déjà obtenu. Les dieux sont respectés, non aimés et la formule courante dans les inscriptions honorifiques est celle-ci : « X et X... qui aiment leur patrie et révèrent les dieux ». Aucune trace de christianisme n'a été jusqu'ici relevée dans les inscriptions de Palmyre.

3. — A propos d'une petite plaque de grès où M. Daressy en 1905 avait cru voir un cavalier égyptien, M. PERDRIZET publie une étude remarquable de démonologie gréco-orientale (1). Le prétendu cavalier n'est autre que Salomon, le grand maître de la magie orientale, et s'il est à cheval, c'est non seulement parce que la Bible mentionne son goût pour les chevaux (I Reg. X, 27 sq.), mais aussi parce que, à partir des Ptolémées, par suite de l'importance qu'avait prise la cavalerie dans leur armée, les Egyptiens ont une tendance à faire de leurs dieux des cavaliers, comme plus tard, leurs héritiers devenus chrétiens, les Coptes ont tenu à marquer par là l'éminente dignité de leurs saints. Ces saints cavaliers sont évidemment tout puissants contre le démon; on les représente transperçant de leur lance quelque monstre diabolique et leur image est accompagnée assez souvent d'un texte prophylactique destiné à garantir le porteur contre les atteintes du malin. A propos d'une fresque de Baouit près d'Achmounéin (Hermopolis magna) dans la Haute-Egypte, et représentant un saint Sisinnios (2), M. P. nous donne le texte d'une de ces prières, spécialement

(1) PAUL PERDRIZET, *Negotium perambulans in tenebris. Études de démonologie gréco-orientale* (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, fasc. 6). Strasbourg, 1922. In-8 de 38 p.

(2) Ce Sisinnios le Parthe dont les chrétiens d'Orient ont fait un saint, fut en réalité un manichéen, et même le successeur de Manès, l'héritier de sa doctrine et de son autorité.

dirigée contre un démon Gyllou qui s'attaque aux enfants et qui joue un grand rôle dans tout le folklore oriental. Mais ce nom mystérieux de Gyllou, d'où vient-il? M. P. en a déterminé fort justement l'origine; il a déniché un texte d'Hésychius dans lequel le lexicographe grec, commentant une expression de Sapphô, explique que Gyllou était une goule qui volait aux mères leurs nouveaux-nés, et lorsqu'on se rappelle combien Lesbos, sur les côtes de l'Asie-Mineure, a pu aisément subir l'influence assyro-babylonienne, on fera tout naturellement le rapprochement avec le babylonien « gallù » démon.

4. — On se rappelle le mythe d'Adonis (1). Le dieu est né de la nymphe Myrrha, changée en arbre. Il est recueilli par Vénus qui le confie à Perséphone, mais la déesse des enfers refuse de le rendre. Zeus ordonne que le jeune homme partagera désormais l'année entre les deux déesses. Il meurt frappé par la dent d'un sanglier. M. Saglio conclut : « La dispute des deux déesses, la mort soudaine d'Adonis pleuré par Vénus, son retour sur la terre après les mois passés dans les demeures souterraines, tels sont les points essentiels qui ressortent dans tous les récits. On y reconnaît, sans beaucoup de peine, et cette explication a été aperçue dès l'antiquité, une personnification des forces productrices de la nature et une image des vicissitudes des saisons. Elles se retracent dans les alternatives de la destinée d'Adonis : pendant l'hiver, tandis que le soleil parcourt les signes inférieurs du Zodiaque, la végétation disparaît et semble morte, elle renaît au printemps, se développe rapidement sous l'influence d'un climat brûlant; tout à coup elle se flétrit et sèche quand le soleil est dans sa plus grande force (2) ». Adonis symbole et dieu de la végétation, telle est donc en gros l'opinion de tous les mythologues. Mais quelle est cette végétation?

Sir James Frazer a sur ce point modifié sa première opinion (3). Pour lui, le mythe primitif symbolisait uniquement le grain coupé par la faucille du moissonneur. Sous l'influence des travaux de BAUDISSIN (4) et du R. P. LAGRANGE (5), il admet maintenant une évolution dans le mythe d'Adonis, primitivement dieu de la végétation printanière chez les nomades, devenu ensuite chez les Sémites sédentaires, le dieu du grain des céréales. Voici d'ailleurs le passage caractéris-

(1) JAMES GEORGE FRAZER, *Adonis. Étude de religions orientales comparées. Traduction française par Lady Frazer.* Paris, Geuthner. In-8 de vii-312 p.

(2) *Dictionnaire des Antiquités*, p. 72.

(3) *Gold. Bough*, II, p. 119.

(4) *Adonis und Esmun, eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter.*

(5) *Étude sur les religions sémitiques*, p. 106; *Rev. Bibl.*, 1912, p. 117.

tique : « La mort d'Adonis n'est pas le dépérissement naturel que font
 « subir à la végétation en général les chaleurs de l'été ou le froid de
 « l'hiver; c'est la destruction violente du blé accomplie par l'homme,
 « qui le fauche dans le champ, le bat sur l'aire et le broie en poudre
 « au moulin. On peut admettre que c'était là l'aspect principal sous
 « lequel Adonis se présentait, à l'époque postérieure, aux populations
 « de paysans dans le Levant; mais il est permis de douter qu'il ait été
 « dès le début la représentation du blé et rien que du blé. A une
 « période antérieure, il a été peut-être, surtout pour le berger, l'herbe
 « tendre qui pousse après la pluie et fournit une nourriture abondante
 « au bétail amaigri et affamé. Plus anciennement encore, il a pu per-
 « sonnifier l'esprit des noix et des baies, que les bois procurent en
 « automne au chasseur sauvage et à sa compagne. Et de même que le
 « paysan doit se rendre favorable l'esprit du blé qu'il consomme, de
 « même le pâtre doit apaiser l'esprit de l'herbe et des feuilles que
 « mangent ses troupeaux et le chasseur l'esprit des racines qu'il
 « déterre, ou des fruits qu'il cueille au buisson. Dans tous ces cas, la
 « propitiation d'un génie, qu'on lèse et qu'on irrite, comprenait natu-
 « rellement de longues excuses et apologies, accompagnées de
 « bruyantes lamentations pour sa mort, que l'on poussait toutes les
 « fois que, par quelque déplorable accident ou par nécessité, il arrivait
 « qu'on le tuât ou qu'on le volât », p. 180. On se rendra compte que
 ces déductions sont basées sur des réalités historiques, si l'on veut
 bien se rappeler que pour les Babyloniens Tammouz-Adonis est un
 pasteur tandis que dans la légende syrienne il se présente en même
 temps comme chasseur; tel autrefois David, qui, pour garder les trou-
 peaux de son père, était obligé de lutter parfois contre des lions ou des
 ours (I Sam. XVII, 34 sq.). Et qu'on ne s'étonne pas de voir le grain
 de blé ainsi considéré comme un dieu, Frazer a consacré deux volumes
 à noter les nombreux cas où la moisson est divinisée et pleurée (1). La
 meilleure preuve que l'on puisse donner pour démontrer qu'Adonis
 était une divinité de la végétation et principalement du blé, nous est
 fournie par les *Jardins d'Adonis*. C'étaient des paniers ou des pots rem-
 plis de terre où l'on semait du blé, de l'orge ou des fleurs; ils étaient
 soignés pendant huit jours, surtout par des femmes. La chaleur du
 soleil faisait rapidement germer les plantes, mais comme celles-ci
 n'avaient pas de racine, elles se flétrissaient aussi rapidement et au
 bout de quelque temps, on les emportait avec les statuettes d'Adonis
 mort et on les jetait dans la mer ou dans les sources. Frazer a certai-
 nement déterminé le sens de ce rite : « Il est très naturel d'interpréter
 « ces jardins d'Adonis comme figurant Adonis ou manifestant sa puis-

(1) FRAZER, *Spirits of the Corn and of the Wild*.

« sance, ils représentent le dieu dans sa nature originale, sous la forme
 « végétale, tandis que les statuettes qui accompagnaient les jardins,
 « pour être aussi immergées dans les eaux, le figuraient sous sa forme
 « humaine et plus récente. Si nous voyons clair, toutes ces cérémonies
 « d'Adonis eurent pour intention première d'agir comme des charmes
 « destinés à encourager la croissance ou le renouveau de la végétation ;
 « et le principe, dont on attendait cet effet, était celui de la magie
 « homéopathique ou imitative. Car le vulgaire ignorant s'imagine
 « qu'en mimant un effet désiré il aide à le réaliser ; ainsi, en aspergeant
 « le sol d'eau, on amène la pluie ; en allumant un feu, on fait luire le
 « soleil, etc. De même, en mimant la croissance des récoltes, on espère
 « assurer une bonne récolte. La germination précipitée du blé et de
 « l'orge dans les jardins d'Adonis avait pour but de faire lever le grain
 « et l'engloutissement de ces jardins dans les eaux, était un charme
 « magique pour obtenir une quantité satisfaisante de pluie fertilisa-
 « trice », p. 184.

Bien des points restent encore obscurs qui mériteraient une étude attentive : l'identité de Tammouz et d'Adonis, la résurrection d'Adonis, les rapports entre Byblos et l'Égypte, l'influence du culte d'Osiris sur celui d'Adonis, etc., etc.

Sir J. Frazer témoigne, certes, d'une grande érudition, mais pourquoi a-t-il risqué tant d'hypothèses aventureuses, de comparaisons hasardeuses, pour aboutir nombre de fois à des conclusions que le simple bon sens suffit à repousser. Lui-même s'en rend compte. quand, après s'être efforcé de démontrer que les fêtes de la Saint-Jean ne sont que des survivances du culte d'Adonis, il ajoute : « Néanmoins, « la fête estivale paraît trop largement répandue et trop profondément « enracinée dans l'Europe centrale et septentrionale pour nous per- « mettre de la rattacher partout à une origine orientale en général, et « au culte d'Adonis en particulier..... Nous ferons mieux de supposer « qu'à une époque lointaine des modes similaires de pensée, basés sur « des nécessités similaires, ont induit les hommes de maints pays, « depuis la mer du Nord jusqu'à l'Euphrate, indépendamment les uns « des autres, à célébrer le solstice d'été par des rites différant sur cer- « tains points, mais néanmoins s'accordant sur d'autres », p. 195. On ne saurait mieux dire et somme toute, c'est la condamnation de la méthode *comparative*, employée trop exclusivement dans cet ouvrage. Elle consiste à rapprocher pour les éclairer l'un par l'autre des usages religieux, des rites empruntés à tous les temps, à tous les peuples, à toutes les civilisations. Cette méthode a évidemment du bon et, utilisée avec discernement, elle peut donner des résultats intéressants. Elle a été employée par le R. P. Mainage dans son volume sur *Les Religions*

de la préhistoire, et l'étude des rites des sauvages d'aujourd'hui, Australiens, Andamanais ou Pygmées, fournit d'utiles indications sur la mentalité des primitifs de l'époque paléolithique. Mais pour se servir de cette méthode, il faut une certaine prudence, beaucoup de doigté et surtout une absence complète de parti pris; l'esprit humain tourne dans un cercle qui n'est pas tellement vaste et le même rite, la même cérémonie peuvent avoir des significations totalement différentes, selon qu'on les constate chez les Esquimaux ou chez les Bantous de l'Équateur. Apollon est dieu de la vie, mais il est aussi l'archer divin dont les traits frappent de mort subite. Sir J. Frazer semble parfois l'avoir un peu trop oublié.

VI. RELIGION GRECQUE.

C'est également à un culte agraire, qui aurait eu pour but de capter le principe de vie des céréales, que, d'après M. Brillant (1), se rattachent les mystères d'Éleusis. La meilleure preuve en est que les autres cultes de Déméter, si nombreux dans toute la Grèce, ne visaient pas à autre chose. Cependant celui d'Éleusis eut, au cours des temps, cette originalité de joindre à ses rites agraires des espérances relatives à la vie future et peut être, comme le veut Foucart, d'enseigner des recettes et des formules pour parvenir sans encombre à l'au-delà bienheureux. Par ailleurs la substance de cette religion restait magique en ce sens que les rites étaient efficaces par eux-mêmes, en dehors de toute disposition morale. Après avoir étudié les petits et les grands mystères, l'origine des divinités d'Éleusis, l'auteur conclut que la valeur religieuse de ces mystères est assez faible et que, puisqu'ils restent si empêtés de magie, ce sont ceux qu'on aurait dû le moins rapprocher du christianisme. Ouvrage solide, d'une lecture agréable et admirablement fait pour mettre le grand public au courant de ces questions d'érudition toujours si difficiles.

(A suivre).

A. VINCENT.
Du clergé de Paris.

(1) MAURICE BRILLANT, *Les mystères d'Éleusis*, Paris, La Renaissance du Livre, s. d. In-12 de 192 p.

COMPTES RENDUS

A. HUDAL, *Einleitung in die Heiligen Bücher des Alten Testaments, ein Lehrbuch für Theologie Studierende*, Graz und Leipzig, 1920, Ulrich Moser, In-8° de viii-195 p.

L'auteur, qui est professeur à l'Université de Prague, publie un résumé de son cours d'Introduction à l'Ancien Testament.

La première partie contient l'Introduction générale. Il y est question du canon et du texte, non de l'inspiration dont il ne parle qu'incidemment.

Pour ce qui regarde l'histoire du canon, il aurait été à propos de relever que les quelques Pères qui, au quatrième siècle, ont rejeté les livres deutéro-canoniques ont été tous, par suite de circonstances spéciales, sous l'influence palestinienne ou alexandrine, de sorte que leur attitude ne peut nullement être prise comme l'expression de la pensée universelle de l'Église en ce temps-là.

L'histoire des textes occupe une large place; elle comprend presque un quart du livre entier; et cela avec raison, car à cause de l'importance de la critique textuelle, qui doit précéder l'exégèse proprement dite, le jeune théologien doit être initié à cette branche de la science isagogique.

Dans la seconde partie qui a pour objet l'Introduction spéciale, l'auteur, conformément aux principes énoncés dans son avant-propos, adopte, dans les questions controversées, les points de vue de la tradition ecclésiastique, sans être hostile au mouvement progressiste.

A côté des traditions mosaïques écrites il admet des traditions mosaïques orales qui ne furent fixées par écrit que plus tard. Les lois, données par Moïse, ont reçu une rédaction nouvelle à la fin de l'époque des Juges. D'autres additions furent faites pendant la période des Rois et même encore pendant l'exil.

Dans la question d'Isaïe et de Daniel l'auteur allègue les arguments pour et contre l'opinion traditionnelle, sans prendre une position nette.

La clarté et la bonne disposition de l'ouvrage en font un manuel recommandable.

L. DENNEFELD

A. D'ALÈS. *La théologie de Saint-Cyprien*, Paris, Beauchesne, 1922. In-8 de xv-432 p. Prix : 24 fr.

C'est une œuvre longuement travaillée et profondément fouillée que

La théologie de Saint-Cyprien par M. A. d'Alès. Chaque question importante et presque chaque mot principal ont été examinés à la loupe. En supposant que l'on ne partage pas toujours son avis, on ne pourra certainement lui refuser le mérite du travail opiniâtre et des recherches persévérantes pour voir clair dans la pensée de son auteur.

L'ouvrage est divisé en quatre livres : I, Dieu et l'homme. Fondements de la doctrine ; II, L'Église ; III, Les sacrements ; IV, La vie chrétienne. Dans ce cadre M. d'Alès a trouvé moyen de donner une analyse complète de tout ce qu'a écrit saint Cyprien, et de nous mettre sous les yeux non seulement sa théologie proprement dite, mais tout son christianisme.

Le premier et le quatrième livre étaient les moins difficiles à rédiger. Bien que les questions dont s'occupe le premier livre n'eussent pas toutes reçu une solution complète au temps de saint Cyprien, elles n'attiraient pas spécialement l'attention chrétienne. On remarquera (p. 46 à 72) une longue dissertation sur l'histoire de la Bible latine en Afrique, dans laquelle l'auteur a résumé ce que la plus récente critique peut dire sur ce point, et ce que ses recherches personnelles sur le texte de saint Cyprien ont pu y ajouter. Le livre quatrième traite surtout de la morale du saint martyr ; et ici encore nulle difficulté. Il suffisait d'analyser les multiples traités qu'il a consacrés à la prière, aux vierges, à l'aumône, à la patience, etc.

Les deux autres livres nous font entrer plus profondément dans la pensée théologique de saint Cyprien. Infiniment précieux sont les témoignages qu'il nous fournit sur l'eucharistie (sacrifice et sacrement) et sur la pénitence. M. d'Alès les relève avec soin. Sur la question de la validité du baptême des hérétiques, il a bien fallu l'abandonner. L'ayant traitée ailleurs, l'auteur en parle du reste assez brièvement. La théorie sacramentelle de saint Cyprien est évidemment en dépendance de sa théorie sur l'Église. Celle-ci est, pour lui, l'unique canal du pouvoir et de l'influx divins, si bien qu'être hors de l'Église c'est se trouver hors d'état de donner non seulement la grâce du sacrement, mais le sacrement lui-même.

Quant à la constitution de l'Église, on sait que saint Cyprien a été le grand théologien de l'unité de l'Église, de la hiérarchie et du pouvoir épiscopal. Ses idées sur la primauté romaine sont moins claires. Comme cette question a été fréquemment et âprement discutée, et que les partis lui donnent une très grande importance, M. d'Alès l'a traitée avec un soin extrême. Ses conclusions sont les suivantes. Évidemment saint Cyprien attribue au siège romain un rang à part : c'est le siège de Pierre, sur qui Jésus-Christ a édifié l'Église, et qui a été la source de l'unité épiscopale. Le mot *primauté* est prononcé, mais seulement

indirectement (p. 117) Tout le monde, ou presque, est ici d'accord. Cette primauté est-elle seulement une primauté d'honneur ? Non : une primauté d'honneur ne suffit pas aux exigences des textes (p. 220). Il faut aller jusqu'à la primauté de juridiction. Mais ici une défaillance se produit dans la pensée de saint Cyprien. Ce pouvoir de juridiction, qu'il attribue à l'évêque de Rome, devra, ou à peu près, rester inactif ; et le jour où il voudra s'exercer, surtout vis à vis de l'Église d'Afrique, on lui résistera. On n'obéira à l'autorité que si ses décisions paraissent justes et s'accordent avec nos convictions. « Et ainsi voyons-nous saint Cyprien démentir par ses actes les principes auxquels il reste attaché par le fond de son âme ». Inconséquence de conduite, qui est la suite d'idées incomplètes et vagues.

On lira avec beaucoup de fruit cet ouvrage où abondent, sur la langue de saint Cyprien, des remarques philologiques qu'il nous a été impossible de signaler ici.

J. TIXERONT.

Jean-Joseph VILMAIN. *Les principes du Droit public du cardinal Nicolas de Cues (1401-1464)*. In-8°, 146 p. Strasbourg, 1922. Sans nom d'éditeur.

Nicolas de Cues n'est pas un professeur ni un pur théoricien du Droit. Son fameux ouvrage intitulé *De concordantia catholica* est une œuvre de circonstance, à but pratique. Les principes n'y sont évidemment que l'accessoire : ils sont exposés et développés en fonction des conclusions sur lesquelles l'auteur s'étend avec complaisance et qui constituent la partie vraiment personnelle de son œuvre. Le temps n'est pas, d'ailleurs, aux chimères et aux utopies : de graves problèmes se posent au Concile de Bâle, de la solution desquels dépendent la vie de l'Église et celle de l'Empire. Avec un sens aigu des besoins présents, le jeune docteur de Padoue scrute les maux de la société et propose des remèdes ; mais ce fils de petit bourgeois, naturellement conservateur, trouve dans sa science historique les ressources que d'autres cherchent dans les rêves, et s'il éprouve le besoin de bâtir, c'est moins pour innover que pour restaurer ou pour adapter.

J'ai essayé naguère de dégager du *De concordantia catholica* les vues originales, qui constituent en quelque sorte le programme d'action du futur cardinal de Cusa (1). Le dessein de M. Vilmain est un peu différent. Dans la thèse qu'il a soutenue le 8 mars 1922 devant la Faculté de Droit de Strasbourg, le distingué professeur au collège de Sainte-Marie-aux-Mines, encore tout pénétré de l'enseignement de ses maîtres M. Carré de Malberg et M. Champeaux, ainsi que de la lecture

(1) *Le cardinal Nicolas de Cues*. Paris, Champion, 1920.

des ouvrages de Jellinek et de Gierke, interroge Nicolas de Cues sur ses « conceptions sociologico-juridiques » ; il s'attache à reconnaître ses principes sur la nature de l'État, son origine, son but, sa formation, ses fonctions, ainsi que sur les formes de gouvernement et les rapports de l'Église et de l'État.

La conclusion de son étude est que « les théories juridiques du Cusan n'ont rien d'original, si on les considère en elles-mêmes » (p. 146). Ce n'est pas à dire qu'elles ne soient de nature à intéresser bien des lecteurs cultivés et à leur fournir des thèmes de réflexions fécondes ; car, selon la remarque de M. de Pange, « il est difficile de bien comprendre les idées modernes sans connaître celles du Moyen Age, dont elles sont le prolongement », et malheureusement la plupart des spécialistes qui se sont consacrés à l'histoire de cette époque n'ont pas pu la comprendre pleinement, faute d'avoir été initiés aux doctrines fondamentales sur lesquelles reposait alors la société (1).

Voici donc, en raccourci, la trame de la pensée cusienne telle que la reconstitue M. Vilmain. La société est semblable à un organisme vivant dans lequel chaque membre, chaque tissu même a son rôle spécial ; ainsi est affirmée la solidarité des groupes spéciaux en même temps que la différenciation de leurs fonctions. La souveraineté a sa source en Dieu ; elle réside dans le peuple, qui en délègue l'exercice au monarque. Ainsi, le droit royal est issu du droit populaire, lequel est subordonné au droit divin. L'État est voulu par Dieu, qui a donné à l'homme l'instinct de sociabilité ; mais pour le créer, Dieu se sert de la volonté collective des sujets. Sa mission est de veiller au bien-être des individus et en conséquence de procurer la paix sous toutes ses formes : intellectuelle, morale, sociale, afin de les aider à atteindre leur fin dernière surnaturelle. Il est donc un moyen, non un but. Un contrat est à sa base ; non pas un contrat de société entre égaux, mais un contrat de sujétion, dans lequel il est toujours sous-entendu que le monarque, inférieur à la collectivité dont il est le mandataire, ne peut exercer le pouvoir que dans l'intérêt commun. Par suite, le monarque n'est pas transcendant à la collectivité, mais immanent ; il n'exerce pas son droit à lui, mais celui de la communauté, et c'est dans l'assentiment exprès ou tacite de celle-ci que réside la force obligatoire des lois. Tout cela est vrai de l'un comme de l'autre des deux pouvoirs qui se partagent la société chrétienne et qui doivent être l'un à l'autre ce que sont entre eux le corps et l'âme dans la philosophie platonicienne : l'Empire et l'Église.

Dans l'exposé qu'il fait de ces théories, M. Vilmain s'efforce cons-

(1) Cf. Jean de Pange, Préface à la traduction française de l'ouvrage de Gierke, *Les théories politiques du moyen âge*. Paris, 1914.

tamment de les situer dans la perspective historique des auteurs anciens ou médiévaux ; de là une foule de rapprochements suggestifs ; de là aussi un morcellement de la pensée que ne compense malheureusement aucune synthèse.

On aimerait aussi voir l'auteur pousser parfois plus avant son analyse, expliquer et justifier, par exemple, des affirmations comme celle-ci (p. 95) : « Le droit naturel cusien est encore celui de la scolastique, quoiqu'il contienne des germes révolutionnaires, attendu qu'il porte la marque de l'époque post-scholastique de transition », ou comme cette autre (p. 146) : « ce qu'il y a d'original (dans les théories juridiques de Cusa), c'est la conception d'ensemble qui mène à une pratique nouvelle ». En dépit du gros effort que fournit l'auteur pour revêtir les idées cusiennes d'un lourd vocabulaire d'école et pour les faire entrer dans des cadres tout préparés, — sans doute même à cause de cet effort, — on a l'impression, à le lire, qu'il ne les a peut-être pas assez profondément méditées pour saisir en elles la complexité de la vie.

Aussi bien les a-t-il étudiées surtout à l'état statique, dans le *De concordantia catholica*. Voilà pourquoi, semble-t-il, il a peine à admettre mes conclusions sur le passage de Nicolas de Cues du parti conciliaire au parti pontifical. Les lecteurs de la *Revue des Sciences religieuses* savent comment, en suivant une à une les attitudes et les déclarations de Cusa, j'ai essayé de montrer que la volte-face du personnage s'explique moins par le dedans que par le dehors (1) et que, s'étant mis au service d'Eugène IV, il n'a pas pour cela abandonné, dans ce qu'elle a d'essentiel, sa théorie sur l'organisation intérieure de l'Église. M. Vilmain estime, au contraire, qu'« il y a bien eu aussi un changement d'attitude dans sa doctrine » (2), et qu'une seconde théorie a succédé à la première (3). Puisque l'occasion m'en est offerte, qu'on me permette d'insister sur cette interprétation.

S'il faut en croire l'auteur, Cusa aurait renoncé à placer le pouvoir dans le corps social ; ayant senti le bienfait de l'unité de direction, il aurait conçu l'idée d'après laquelle « la pluralité doit son existence à l'unité comme le corps doit son existence à la tête ». La preuve en serait fournie par une lettre écrite à Rodrigue Sanchez d'Arevalo, ambassadeur du roi de Castille, le 20 mai 1442 (4).

(1) *Revue des Sciences religieuses*, année 1921, n° 4, p. 426. Je n'ai pas écrit cependant que le changement d'attitude de Nicolas a eu lieu « plutôt *quoad nos* que *quoad se* ».

(2) Publiée dans les *Opera Nicolai Cusani*. éd. de Bâle, p. 825 et suiv.

(3) *Thèse*, p. 135.

(4) *Revue*, p. 426. — *Thèse*, p. 136.

Pour bien comprendre cette lettre, il faut se rappeler que le destinataire vient de lire le *De docta ignorantia* et que Nicolas y applique à la question du pape la terminologie de son grand ouvrage. De même, dit-il, que le monde entier n'est que l'« explication », c'est-à-dire la participation dans l'altérité, de l'unité du Verbe divin qui « complique » toutes choses, de même, la grâce répandue à des degrés divers dans les fidèles n'est que la grâce de Jésus-Christ « expliquée ». Le Christ est transcendant par rapport à l'Église ; il est l'unité absolue que ne peut épuiser aucune participation. Mais il faut un chef à cette Église en tant qu'elle est sensible ; c'est Pierre, qui la contient toute. Cependant l'« explication » de Pierre, ce n'est pas la série des papes, ses successeurs, comme cela devrait être si l'interprétation de M. Vilmain était la bonne, c'est l'Église une où la même foi est participée dans l'altérité des innombrables croyants (1). Le pape, successeur universel de Pierre sur lequel repose l'édifice comme les autres princes de l'Église sont ses successeurs particuliers n'est pas « un autre Pierre » (2) ; hors les cas de nécessité où l'*épikéie* est légitime, il doit respecter l'ordre établi et demeure soumis aux canons des Conciles. S'il lui arrivait de s'obstiner à outrepasser ses droits, il se rendrait indigne du pouvoir qu'il détient et l'Église pourrait se séparer de lui, pourvu qu'elle ne perde pas pour cela son unité (3).

On ne voit pas que cette doctrine diffère essentiellement de celle que Cusa avait exposée en 1433 dans le *De concordantia catholica*. M. Vilmain en aurait certainement convenu s'il avait pu consulter la série des mémoires ou des discours que le champion d'Eugène IV a été amené à rédiger au cours de sa longue campagne contre le concile de Bâle (4).

Mais je ne veux pas finir sur cette querelle. Le lecteur des « Principes de Droit public du cardinal Nicolas de Cues » trouvera dans ce livre une autre source d'intérêt, d'ordre plus général : l'au-

(1) « Explicatio igitur Petri a petra dicti Ecclesiam complicantis, est Ecclesia una, eandem confessionem in alteritate multitudinis credentium participans ». *Op. cit.*, p. 727.

(2) « universali sacro principe advertente se Petri successorem post Ecclesiam a Petro explicatam, non quasi ipse sit alter Petrus a petra dictus, super quam petram Ecclesia erat aedificanda cum ordine suo ». *Op. cit.*, p. 728.

(3) « Non esset inconveniens si pertinaciter in hoc persisteret, ab eo recedisse per Ecclesiam, quando recessus ipse unitati Ecclesiae... scissuram non inferret ». *L. c.*

(4) Ces documents sont inédits ; mais ils méritent certainement d'être publiés, en raison de l'importance des questions qui y sont discutées. Je compte pouvoir les livrer bientôt à l'impression.

teur, comme son héros, a souci de l'actualité; il tire de ses réflexions sur les idées de Cusa des considérations sur le temps présent et des leçons pour nos contemporains. Son accent de conviction est tel, alors, que son style en devient alerte et presque éloquent. On pourra contester l'une ou l'autre de ses vues; on s'accordera certainement avec lui pour souhaiter comme un idéal « la paix cusienne », la paix universelle établie sur la base de l'amour.

E. VANSTEENBERGHE.

L. BERTHÉ DE BESAUCELÈ, J.-B. *Giraldi (1504-1573). Étude sur l'évolution des théories littéraires en Italie au XVI^e siècle, suivie d'une notice sur G. Chappuys, traducteur français de Giraldi*, Paris, Picard, 1920, in-8° de 304 p.

Jean-Baptiste Giraldi, surnommé Cinthio, n'est guère connu en France que par un recueil de cent nouvelles (*Hecatommiti*), jadis traduites par Gabriel Chappuys. Cependant il a tenu une large place dans la littérature du XVI^e siècle, tant par l'étendue de ses connaissances que par la variété de ses nombreuses productions et l'originalité relative de ses idées. Il méritait donc de ne pas rester dans un oubli si profond, et M. de Besaucèle a été bien inspiré de le choisir pour sujet de sa thèse de doctorat.

Il nous a donné, d'après les meilleures sources, une étude très fouillée de la vie mouvementée et des écrits de ce personnage. Il le suit pas à pas depuis l'Université de Ferrare, sa ville natale, où il enseigna tout jeune encore la médecine et la philosophie, jusqu'à celles de Mondovi et de Pavie, où il occupa avec éclat la chaire d'éloquence, tantôt favori des princes, tantôt victime de la jalousie de ses rivaux. Il nous fait ainsi mieux connaître la condition des écrivains au XVI^e siècle. Mais ce qui intéressera peut-être davantage, c'est l'analyse minutieuse des œuvres de Giraldi et l'exposé de ses théories dramatiques. M. de Besaucèle y fait preuve d'un sens critique très droit et d'une connaissance bien rare de la littérature italienne.

Dans ses contes, Giraldi s'était proposé de réagir contre la licence de Boccace et de ses imitateurs, en donnant « plusieurs exemples et notables histoires, partie tragiques, partie plaisantes et agréables, tendant à blâmer les vices et former les mœurs d'un chacun. » Cependant ses *Cent nouvelles* n'ont pas trouvé grâce aux yeux de Camus, évêque de Belley, qui les juge, comme celles de Sansovin et de Straparole, « pleines de tant de libertinages et de deshonnêtetés que c'est une pitié de voir ces écrits entre les mains de la jeunesse, qui suce ce miel d'Héraclée, doux, mais venimeux, par la vue, et qui apprend en cette lecture des corruptions et des saletés que la prati-

que des personnes les plus dissolues ne leur enseignerait jamais (1) ».

Auteur dramatique, Giraldi a donné des pastorales et surtout des tragédies historiques dans lesquelles il cherche à exciter la terreur plutôt que la pitié. L'une de celles-ci, la plus célèbre et sur laquelle, comme il était juste, notre auteur s'est plus particulièrement étendu, l'*Orlecche* met en scène un roi de Perse qui, après avoir tué son petit-fils, est lui-même victime de sa fille incestueuse qui, à son tour, se donne la mort.

Giraldi tient le milieu entre les admirateurs exclusifs de l'antiquité, scrupuleux observateurs des règles, et les novateurs, qui réclamaient la plus grande liberté. C'est, à sa manière, un précurseur, et on doit voir en lui le créateur de la tragi-comédie. Est-il besoin de dire qu'il n'a pas encore le souci de la couleur locale ?

Il a eu des imitateurs ; Shakespeare lui-même lui a emprunté le sujet d'*Othello*, et s'est aussi inspiré de lui dans *Mesure pour mesure*.

On a encore de Giraldi un poème narratif en vingt-six chants, *Ercole*, qui n'est pas une épopée au sens classique du mot : c'est, en réalité, un roman mythologique dépourvu d'unité d'action, où la Fable est conçue comme « une vaste allégorie ayant pour fin unique l'enseignement de la morale », car le poète proclame que l'art doit être moral et religieux.

Passionné pour sa langue maternelle, Giraldi attache une importance extrême à la perfection de la forme, à l'élégance du style, et s'élève contre l'emphase et le goût espagnol.

Ce qui ajoute encore du prix à l'exposé et à la discussion des idées de Giraldi, c'est la comparaison qu'en fait M. de Besaucèle avec celles des contemporains et du Trissin en particulier.

Notre auteur fait suivre sa thèse de documents généalogiques, d'où on ne peut pourtant pas conclure à quel degré J.-B. Giraldi était parent de Lilio Gregorio Giraldi, qui s'était plus spécialement voué à l'étude des antiquités grecques et latines et dont le premier a recueilli les œuvres en deux volumes in-folio. Viennent ensuite une vingtaine de lettres inédites, une bibliographie très complète de J.-B. Giraldi et enfin une notice historique et bibliographique sur son traducteur français Gabriel Chappuys.

Celui-ci était d'une activité à rendre jaloux notre abbé de Marolles, et la popularité qu'il donna en France à Giraldi exigeait bien que sa mémoire fût associée à celle de l'auteur italien. Quel dommage pourtant que sa bibliographie soit déparée par tant de fautes d'impression (2) ! — Ch. URBAIN.

(1) *Les Événements singuliers*, Rouen, 1643, in-8°. Préface.

(2) Ainsi, p. 282, il faut lire Gabriel, et non Guillaume ; ligne 30, la cote

E. BISHOP, *Le Génie du Rit romain*. Édition française, annotée par Dom André Wilmart, bénédictin de Saint-Michel de Farnborough ; Paris, Librairie de l'Art catholique. In-16 raisin, 107 pages. — Prix : 3 fr.

Il n'est pas trop tard pour recommander cet excellent opuscule à ceux de nos lecteurs qui ne le connaîtraient pas encore. Le *Génie du Rit romain* fut lu pour la première fois le 8 mai 1899, au palais archiépiscopal de Westminster, dans une séance de la « Société de Recherche Historique ». Malgré l'absence de tout appareil technique, ces quelques pages, plusieurs fois rééditées en anglais, exercèrent une profonde influence sur la direction des études liturgiques. Edmond Bishop avait eu l'art d'y condenser, en un langage fort simple, accessible à tous, l'essentiel de ses idées sur l'histoire de la messe et du missel romains, sur les développements et les modifications qu'ils ont subi au cours des siècles et sur les influences diverses qui expliquent leur forme définitive. Écrit pour le grand public, ce petit livre aidera merveilleusement les fidèles (et les ecclésiastiques) à comprendre leur paroissien ou leur missel. Quant aux personnes spécialement adonnées à cette sorte d'études, elles savent qu'elles auront toujours profit à le relire.

Nul, mieux que Dom Wilmart, n'était désigné pour en donner une édition française. Il a eu le privilège de vivre plusieurs années dans l'intimité d'Éd. Bishop. Le savant anglais l'avait associé aux projets scientifiques que la mort l'a empêché de réaliser. Aussi n'a-t-on pas à craindre que le fameux dicton, sur le péril des traductions, s'applique ici au moindre degré. Dom Wilmart a dû cependant prendre quelques libertés avec son texte, pour l'adapter aux exigences d'un

est Y² 2019, et non G 279 ; page 284, ligne 12, lisez : Citadelle de la royauté, et non de la loyauté ; ligne 13, au lieu d'appugner, lisez : oppugner ; page 285, ligne 13, au lieu de confutation, il fallait : confabulation ; ligne 16, au lieu d'Ulrich Hustène, il faut sans doute lire Ulrich Huttène (Ulrich de Hütten) ; page 287, lignes 26 et 27, on corrigera facilement Amadis (au lieu d'Amadio), mais il eût fallu dire que Chappuys a traduit les livres XV à XXI ; ligne 35, au lieu de Palmérien, il faut Palmerin ; page 288, ligne 37, au lieu de Thon, lisez Thiron ; page 290, ligne 30, le nom du chancelier Sillery (Brulart de) est défiguré ; page 292, le nom de l'auteur des *Divers cerveaux*, Tomaso de Garzoni, a été omis ; page 294, ligne 27, au lieu d'Ambroise, lisez Amboise ; p. 295, ligne 8, lisez : pour passer en France. — Nous avons vu mentionnée dans un récent catalogue de la librairie Escoffier une édition, que n'a pas connue M. de Besaucèle, de la version des « *Mondes célestes, terrestres et infernaux* de Doni... depuis reveuz, corrigez et augmentez du Monde des cornus et de l'Enfer des ingrats par F. C. T. A Lyon, pour Barthélemy-Honorati, 1583 », 2 tomes en un fort volume in-8.

public français ; mais il a toujours respecté avec scrupule la pensée originale de l'auteur. L'extrême densité de l'exposé rendait nécessaires, de temps à autre, des références et des explications. Dom Wilmart a rédigé dans ce but une précieuse série de notes qui forment la seconde partie du volume. Elles sont dignes du texte qu'elles accompagnent. Les lecteurs qui auraient déjà entre les mains une édition anglaise du *Génie du Rit romain* auront néanmoins tout avantage à se servir dorénavant de l'édition française (1).

Michel ANDRIEU.

Isabel Florence HAPGOOD, *Service Book of the Holy Orthodox-Catholic Apostolic Church, revised edition*, xl-615 pages. In-8°, relié toile ; New-York, Association Press (347, Madison Avenue), 1922.

Cette sorte de paroissien, très développé, est sans doute le document le plus complet que nous ayons actuellement, dans une langue occidentale, de la liturgie dite byzantine. M^{lle} Isabel F. Hapgood a voulu composer un Manuel qui pût être adopté par tous les orthodoxes d'origine slave établis dans l'Amérique du Nord. Elle a donc fait sa traduction d'après les livres officiels de l'Église Russe, qu'elle a collationnés avec les textes grecs. Dans un unique volume, elle a rassemblé les éléments essentiels de la liturgie slave. Je suppose qu'elle a parfaitement réalisé son dessein, car elle a obtenu les éloges des plus hautes autorités compétentes. Une première édition de cet ouvrage a été donnée en 1906, avec les encouragements du futur patriarche Tickon, alors archevêque des Orthodoxes, vivant dans l'Amérique du Nord, et ceux de M. Pobyedonostzeff, ancien procureur du Saint-Synode. Le Saint-Synode lui-même avait voulu supporter une partie des frais de l'entreprise. En 1921, de Moscou, le patriarche Tickon a envoyé de vives félicitations à la traductrice, au sujet de cette nouvelle édition, dont il avait suivi la préparation.

Même pour le lecteur ordinaire, ces approbations ne sont pas sans valeur. Elles garantissent l'exactitude de la traduction et la fidélité consciencieuse avec laquelle M^{lle} I. F. Hapgood s'est acquittée de sa tâche. Son ouvrage en reçoit une sorte de consécration officielle. On

(1) Dans un sujet où règnent encore de nombreuses obscurités, il n'est pas surprenant que tous les détails n'apparaissent pas également assurés. Ed. Bishop ne pouvait d'ailleurs, dans un exposé si bref, développer tous les arguments sur lesquels il fondait ses appréciations. Je ne vois pas, par exemple, ce qui l'a amené à mettre l'*Orate fratres* au nombre des éléments purement romains de l'Ordinaire de la messe (p. 32). Il me semble que l'origine franque de ce rite n'est guère douteuse.

peut dès lors s'y référer en toute sûreté pour s'instruire des rites actuellement pratiqués chez l'immense majorité des chrétiens orthodoxes.

Après un chapitre d'introduction sur le *Symbolisme de l'église* (description de l'église, des instruments et des vêtements liturgiques, avec gravures), nous trouvons successivement : le service des grandes vêpres, de matines, de prime, de tierce, de sexte et none ; les psaumes dits « typiques » ; les liturgies de saint Jean Chrysostome et de saint Basile ; la liturgie des Présanctifiés ; l'office des grandes complies ; l'indication des particularités liturgiques propres à certaines fêtes (Nativité de la Sainte Vierge, Invention de la Sainte Croix, Présentation, Noël, Épiphanie, Purification, Annonciation, dimanche des Rameaux, semaine sainte, Pâques, Pentecôte, Transfiguration, Assomption) ; les prières et les rites du baptême, de la confession, du mariage, des ordinations (lecteurs et chantres, sous-diacres, diacres, protodiacre, prêtre, archiprêtre, abbé, archimandrite, évêque), de l'extrême-onction, de la recommandation de l'âme, des funérailles (laïques, prêtres, jeunes enfants) ; l'office pour les morts ; l'office pour la réception des convertis ; la bénédiction de l'eau ; l'office pour la fondation d'une église, pour sa consécration ; un service d'actions de grâces ; les prières pour les enfants qui commencent leur instruction ; la bénédiction des voyageurs ; l'office d'actions de grâces pour la nouvelle année ; l'office d'actions de grâces pour la Noël ; le grand office d'actions de grâces ; prières diverses ; prières avant la communion.

Cette simple énumération peut donner une idée de l'abondance des matières réunies dans ce volume. Ajoutons que la disposition typographique est excellente.

Nous recommandons volontiers cet ouvrage, non seulement aux curieux de liturgie, mais à toutes les personnes qu'intéresse le grand problème des Églises séparées.

Michel ANDRIEU.

Petites Monographies des Grands Édifices de la France, publiées sous la direction de M. E. Lefèvre-Pontalis. Paris, librairie H. Laurens.
Prix : 4 fr. 50 le vol.

1. — *La Cathédrale d'Amiens*, par Amédée BOINET ; ouvrage orné de 43 gravures et 3 plans ; in-12, 128 pages.
2. — *La Cathédrale de Bayeux*, par Jean VALLÉRY-RADOT ; ouvrage orné de 51 gravures et 1 plan ; in-12, 120 pages.

1. — La cathédrale d'Amiens se distingue de ses sœurs rivales par l'heureux effet d'un double privilège : elle fut conçue par un homme de génie, au moment où l'art gothique parvenait à l'entière possession

de ses moyens et elle s'éleva assez rapidement pour que le plan primitif n'ait eu le temps de subir aucune grave déformation. L'évêque Évrard de Foulloy posa la première pierre en 1220. En 1236, la nef était construite et la façade, avec les admirables statues des portails, atteignait la galerie qui surmonte la grande rose. Onze ans plus tard, le déambulatoire et les chapelles rayonnantes étaient terminés. Après un temps d'arrêt, les parties hautes du transept et du chœur furent achevées elles aussi et, sauf les tours et les chapelles des collatéraux, la cathédrale actuelle, telle que l'avait voulue son premier architecte Robert de Luzarches, était debout dès l'année 1270.

Les siècles suivants complétèrent la décoration intérieure. Chacun d'eux laissa sa trace. Les stalles merveilleuses qui garnissent le chœur furent sculptées de 1508 à 1519. Le xvii^e et le xviii^e siècle, surtout ce dernier, s'employèrent avec une libéralité parfois regrettable à rajeunir l'ornementation et le mobilier du vénérable édifice. La Révolution ne commit que des dégâts relativement modérés et les bombardements de la dernière guerre associèrent la cathédrale à l'épreuve de la cité sans l'endommager irrémédiablement.

Le petit livre de M. A. Boinet raconte avec précision tout l'essentiel de cette longue histoire. Sans aucun étalage d'érudition, il offre au lecteur une documentation abondante et contrôlée, telle qu'on pouvait l'attendre de la compétence éprouvée du savant auteur.

2. — La cathédrale de Bayeux est loin de présenter la parfaite homogénéité que l'on admire à Amiens. De la fin du xi^e siècle à nos jours, les incendies et les reconstructions lui composent une histoire mouvementée. De là peut-être son charme particulier. Le contraste entre les fortes arcades de la nef, encore romanes par leur cintre et leur décoration, et la svelte légèreté de l'étage supérieur nous fait revivre les impressions des hommes qui assistèrent à la rapide rénovation artistique du xiii^e siècle. Les étranges sculptures des arcades, avec leurs entrelacs et leurs monstres ailés, nous reportent à l'époque confuse où l'exotisme oriental se mêlait encore aux initiatives du génie local. A l'étage supérieur au contraire, et dans le chœur, règnent exclusivement la pure logique et les calculs savants d'architectes gothiques consommés dans leur art.

Les réfections plus récentes n'ont pas toujours été heureuses. Mais les explications de notre guide nous aident à ressusciter en imagination le visage ancien du vieil édifice. M. J. Vallery-Radot a longuement étudié la cathédrale de Bayeux. Le présent opuscule est le résumé d'un travail plus considérable. Malgré sa forme réduite, il renferme nombre d'observations personnelles. L'auteur a finement discerné les traits originaux du monument qu'il nous décrit et il excelle à les rendre sensibles au lecteur.

Michel ANDRIEU.

DOUGLAS FAWCETT, *Divine Imagining, an essay on the first principles of philosophy*, London, Macmillan, 1921.

Ce livre qui fait suite au volume intitulé « The World as Imagination », est l'esquisse d'une métaphysique inspirée par la théosophie ; c'est même, à proprement parler, une métaphysique théosophique, mais qui se présente sans rien dire de ses origines ésotériques. M. Fawcett, il est vrai, se comporte en penseur indépendant ; rien, dans le livre, ne l'affirme comme l'œuvre d'un théosophe ; au contraire, M^{me} Besant y est citée, et c'est pour rejeter l'étrange opinion de cette dame, selon laquelle l'homme aurait entraîné les lions, les tigres, à manger de la chair (p. 230). Néanmoins, nous avons là, sous un appareil philosophique, tout l'essentiel des dogmes des théosophes.

Le besoin auquel doivent satisfaire ces thèses est le besoin qu'ont aujourd'hui de pauvres âmes, privées de la foi religieuse, de croyances d'apparence scientifiques et qui soient censées sauvegarder le trésor commun des religions positives : ainsi satisfait-on à la fois les prétentions scientifiques, le mysticisme et la libre pensée. Ainsi M. Fawcett nous promet-il une « *consolatio philosophiae* » qui remplace les négations désespérantes de M. Bertrand Russell. Quant au contenu doctrinal du livre, ce sont les dogmes théosophiques : la puissance primitive indifférenciée, les mondes qui se forment chacun avec son dieu, son « *Logos* » ; l'évolution et la fin des mondes, les dieux qui peut-être gardent dans leur supra-conscience ce que leur expérience a acquis dans l'évolution des mondes disparus.... La tentative est intéressante en ce qu'elle nous montre ce que vaut, au point de vue philosophique, la théosophie, et nous la recommandons au P. Mainage, pour la prochaine édition de son livre sur les principes de la théosophie, comme une preuve du fait que la théosophie est une perversion de l'esprit.

Et, en effet, la méthode consiste à transposer tous les problèmes philosophiques en descriptions psychologiques concernant l'imagination, ou mieux l'« invention », la faculté créatrice : les êtres réels sont des produits de l'action imaginatrice divine, comme l'art et la science sont des produits de l'invention humaine. « Notre hypothèse, écrit M. Fawcett, comme toutes les autres, est d'abord imaginée et ensuite vérifiée, c'est-à-dire que l'on montre qu'elle n'est pas seulement une imagination, mais qu'elle est une imagination suffisamment semblable à son objet pour assurer nos intérêts théoriques » (p. 42). Nous sommes donc en présence d'une construction qui, pour être métaphysique, est purement de nature imaginative, et qui se donne pour telle ; et nous n'y trouvons que des analyses de processus de

psychologie de l'invention : seulement, ces analyses sont loin de valoir celles de M. Edouard Le Roy ou de M. Paulhan.

Pour donner une idée des résultats de cette méthode, prenons deux exemples. Qu'est-ce que la logique ? Qu'est-ce que le raisonnement ? Les prémisses ne sont jamais que des guides, de nature abstraite ou concrète, pour nous amener à imaginer, puisque jamais les antécédents ne renferment en eux les conclusions : la logique est une forme d'imagination humaine, comme « les comètes et les glaciers » sont des formes de l'imagination divine (p. 239). Qu'est-ce que l'unité, de quoi sont faits les nombres ? On distinguera d'abord les unités que nous constatons dans le monde inanimé ; elles sont taillées par nous dans le continu de nos sensations, ce sont des moyens d'appréhender les différences de manière plus aisée et plus exacte. On distinguera ensuite les unités dont usent les purs mathématiciens : ce sont des produits de l'imagination logique ; et enfin les unités conscientes, animaux et hommes : ce sont des produits de l'imagination divine (p. 242-245).

Ces exemples suffisent : la méthode est partout la même. A ne se placer qu'au point de vue de l'intelligence, il apparaît donc que le mouvement théosophique va en sens inverse de celui de la science contemporaine. A travers les interprétations divergentes et malgré les théories aventureuses de quelques-uns, la philosophie des sciences qui a été, ces dernières années, l'honneur de la pensée française a au moins justifié cette certitude que le progrès des sciences est lié à la formation d'une conscience intellectuelle, et que cette conscience intellectuelle possède la lumière qui éclaire la philosophie. Mais alors, comment apprécier une philosophie qui prend pour objet et pour méthode l'activité instinctive, obscure, chaotique, de l'imagination ?

Gaston RABEAU.

A. LUGAN, *L'enseignement social de Jésus, I : Les grandes directives sociales*, 4^e édition revue et augmentée. Procure générale, Paris, 3, rue de Mézières. In-16 de 257 p. Prix : 6 francs.

— VI : *La loi sociale du travail*. In-16 de 116 p. Prix : 3 francs.

« Depuis qu'on parle de christianisme social, s'est-on bien préoccupé de savoir si la grande charte chrétienne, l'Évangile, offrait réellement une solution aux problèmes qui nous tourmentent ? » La question paraîtra peut-être superflue aux hommes d'action ; mais il en est sans doute peu d'aussi importantes pour les hommes d'étude, qui savent tout ce qu'elle soulève aujourd'hui de problèmes exégétiques sur la pensée et l'œuvre de Jésus-Christ. En la posant d'une

manière aussi ferme dès les premières pages de son volume, M. Lugan se montre capable d'y apporter une juste réponse.

Il est à peu près classique, en effet, dans certaines écoles, d'affirmer le caractère antisocial, ou du moins asocial, de l'Évangile. Jésus n'aurait jamais songé qu'à la destinée personnelle des âmes en vue de l'éternité, si même il n'a conçu un bouleversement révolutionnaire du monde présent. Tel est le lieu commun, non seulement de Comte et de Renan, mais de certains doctrinaires néo-positivistes qui affectent de témoigner à l'Église d'autant plus de respect qu'ils en accordent moins à son chimérique fondateur. Chez les croyants eux-mêmes, il est notoire que la Réforme n'a vu dans le christianisme qu'une discipline individuelle du salut et il n'est pas jusqu'à certains milieux catholiques où, sous l'influence du jansénisme, le caractère social de l'Évangile n'ait été longtemps méconnu. Le chapitre où M. Lugan fait connaître ces diverses tendances, avec textes à l'appui, est des plus instructifs; il sera pour beaucoup une véritable révélation.

A des erreurs aussi dangereuses et aussi répandues l'auteur oppose une large et saine exégèse, qui fait ressortir la portée sociale de l'Évangile et en synthétise les principaux enseignements sur Dieu, la famille et la société. Non pas que l'organisation du corps social fût la préoccupation dominante de Jésus, ou même son but direct; mais la plénitude de ses doctrines morales et religieuses est telle que l'idéal évangélique se trouve convenir à l'humanité de tous les temps et de toutes les situations, que son esprit bien compris exclut certaines attitudes et en commande certaines autres dans les rapports avec nos semblables aussi bien que dans notre vie intime. C'est par là que Jésus s'impose à l'historien comme « le plus grand et le plus universel docteur social que la terre entendit jamais » (p. 18-19). M. Lugan a le mérite d'avoir mis en parfaite évidence cette vieille vérité.

De ces « grandes directives » l'auteur se propose ensuite de vérifier les principales applications. Une étude substantielle a déjà paru, qui montre comment les faits et les doctrines évangéliques s'accordent à consacrer « la loi sociale du travail ». Il faut souhaiter que M. Lugan puisse mener bientôt son œuvre à bonne fin. Elle s'annonce comme la synthèse la plus étendue, la plus actuelle et la plus avertie, qui soit en notre langue sur « l'enseignement social de Jésus ».

J. RIVIÈRE.

J. DUPERRAY, *Le Christ dans la vie chrétienne d'après saint Paul*. Lyon, librairie du Sacré-Cœur, 2^e édit., 1922. In 16 de XII-320 p. Prix : 8 fr.

On sait à quel point les écrits de saint Paul sont débordants de vie mystique. M. Duperray s'est proposé de présenter cet aspect de sa

doctrine autour du Christ comme centre. Riche matière, sinon de tous points bien neuve, et dont l'auteur a su tirer le meilleur parti. Sans ignorer les nuances qui peuvent marquer la pensée de l'Apôtre aux diverses époques de sa carrière, il est surtout, et avec raison, sensible à sa continuité. Il s'applique donc à reconstituer le « Christ total », tel que saint Paul l'a détaillé en traits multiples, comme principe de la vie chrétienne. Dans les cadres de cette synthèse, des analyses bien conduites, un peu copieuses peut-être, introduisent les textes caractéristiques de la mystique paulinienne.

Pour en saisir davantage l'originalité, il serait utile de connaître les rapports qu'elle entretient avec les autres livres, soit de l'Ancien, soit surtout du Nouveau Testament. L'auteur, qui suggère cette comparaison (p. XXI-XXII), serait bien inspiré de la poursuivre *ex professo*. Elle achèverait la valeur scientifique de l'ouvrage et la figure de saint Paul ne perdrait rien à être remise dans son milieu.

J. RIVIÈRE.

VACANT-MANGENOT-AMANN, *Dictionnaire de théologie catholique*, fasc. 56-59, *Infidèles-Italie*, Paris, Letouzey, 1923.

Sous la direction de M. Amann, le *Dictionnaire de théologie* paraît devoir prendre une marche plus accélérée. Ce qui ne peut que réjouir ses nombreux lecteurs, impatientes de posséder au complet ce précieux instrument d'information et de travail.

Dans les quatre fascicules qui viennent de paraître simultanément, c'est la théologie biblique qui se trouve recevoir la part du lion par les deux articles *Inspiration* (198 colonnes) et *Interprétation de l'Écriture* (53 col.), que complète plus tard l'article *Isaïe* (65 colonnes). Ce dernier est l'œuvre de M. Tobac. Les deux précédents sont la suprême contribution de M. Mangenot à ces études scripturaires auxquelles il avait consacré sa vie : c'est dire qu'on est sûr d'y trouver, en ces matières délicates et actuelles, une doctrine aussi prudente que judicieusement informée.

Mais la théologie dogmatique y est aussi représentée par la notice de M. Michel sur la vision *Intuitive* (43 colonnes), surtout par l'étude monumentale (204 col.) que le P. Harent consacre au salut des *Infidèles*. On sait quels graves problèmes soulève cette question. L'auteur en traite avec une parfaite maîtrise. Il examine les diverses théories anciennes et nouvelles émises à ce sujet et, chemin faisant, prend parti à propos du système adopté par le cardinal Billot, dont on connaît l'importance et l'actualité. « Nous n'arrivons pas, conclut-il, à le concilier avec les textes de saint Paul sur les païens, avec la tradition des Pères et l'autorité de saint Thomas, dont on ne parvient pas à

diminuer la valeur en la question présente, enfin avec des notions de théologie morale unanimement reçues ». Il adhère, pour son compte, à une solution éclectique, où il s'efforce de réunir en les complétant l'un par l'autre tous les éléments viables du passé.

Une longue notice sur saint *Irénée* (139 colonnes), écrite *con amore* par M. Vernet, classe les principales doctrines du docteur lyonnais et marque sa place dans l'histoire de la théologie. Plus condensés, les articles de M. Amann sur les quatre premiers papes qui ont illustré le nom d'*Innocent* (ensemble 55 colonnes) touchent à bien des points de première importance pour le traité de l'Église. Dans les faits groupés par M. Vacandard sur l'histoire et le fonctionnement de l'*Inquisition* (52 col.) le théologien trouvera le dossier positif indispensable pour bien établir la théorie du pouvoir coercitif.

J. RIVIÈRE.

C. CARBONE, *Examen confessoriorum*, Turin, Marietti, 1921 ; in-12, xv-368 p., 10 fr.

Sous la forme d'un manuel destiné aux jeunes prêtres qui préparent leur examen en vue de leur approbation comme confesseurs, M. Carbone nous donne un traité de la pénitence ou plus exactement de la confession. Les bonnes intentions de l'auteur sont évidentes ; elles apparaissent jusque dans le soin qu'il prend de diviser chacun de ses articles en questions et réponses, et d'annexer à son ouvrage un appendice où le lecteur pourra trouver, avec surprise peut-être, mais certainement avec satisfaction, beaucoup de choses excellentes et disparates, par exemple des prières à réciter avant et après la confession, un tableau des conciles œcuméniques, voire même une liste des principales paraboles de l'Évangile. Un critique morose se demandera peut-être ce qu'apporte de nouveau ce nouveau livre. Mais l'auteur lui répondrait sans doute que son unique but a été de faciliter la préparation technique des futurs confesseurs en leur présentant, réunis dans un petit volume facile à manier, des renseignements épars dans plusieurs autres livres. Et il n'est pas douteux que ce but soit atteint.

V. MARTIN.

M. PISTOCCHI, *De synodo dioecesana*, Turin, Marietti, 1922 ; in-12, 53 p., 3 fr. 75.

La similitude de titre ne doit pas faire établir de comparaison entre cette plaquette et le célèbre ouvrage du pape Benoît XIV. Il ne s'agit pas ici d'un examen juridique des matières principales qui peuvent être traitées par les synodes, mais simplement d'un commentaire des

six canons du code (356-362) consacrés à la convocation et à la tenue de ces assemblées. L'auteur justifie et éclaire le texte officiel par des citations bien choisies, empruntées aux documents législatifs antérieurs et aux canonistes classiques. Cette brochure peut rendre service à ceux qui sont chargés d'organiser les synodes et à ceux qui doivent y prendre part; elle précise, pour les uns et les autres, l'étendue et la limite de leurs pouvoirs respectifs.

V. MARTIN.

P. N. FARRUGIA, O. S. Aug., *De casuum conscientiae reservatione*, 2^e éd., Turin, Marietti, 1922; in-12, 75 p., 3 fr. 50.

Le R. P. Farrugia avait déjà publié en 1916 un opuscule sur la réserve des péchés; il nous en donne une seconde édition, adaptée à la législation du code. La nature et les buts de la réserve, la manière dont celle-ci s'exerce, par qui et dans quelles conditions elle peut être légitimement établie, quand et comment l'ignorance en excuse, quels sont ceux qu'elle atteint, dans quelles conditions l'absolution en est valide, dans quelles circonstances elle prend fin, voilà ce qu'on y trouvera, après une très courte introduction historique. C'est une bonne dissertation, dont l'argumentation est solide, les conclusions prudentes.

V. MARTIN.

R. P. Dom BESSE, O. S. B., *Le Tombeau de saint Martin de Tours*; in-4°, 468 pages, avec XXXI planches et VI plans hors texte; Paris, librairie Champion, et Tours, librairie Péricat; 1922.

J'avoue qu'en ouvrant ce volume j'ai éprouvé une déception. Je m'attendais à une histoire du tombeau de saint Martin, ou du culte qui s'était développé autour des restes de l'apôtre des Gaules, histoire que la plume érudite du regretté Dom Besse aurait pu parfaitement écrire. Le sujet du livre est plus moderne. Un groupe de pieux laïques s'était formé à Tours, vers l'année 1854, avec le dessein d'élever sur l'emplacement du tombeau de saint Martin une spacieuse basilique, semblable à celle que les démolisseurs de la bande noire avaient jetée bas. La découverte du tombeau, en 1860, donna un nouvel élan à ces espérances. On recueillit d'abondantes ressources; des plans furent élaborés. Sur ces entrefaites (1884), Mgr Meignan fut promu au siège archiépiscopal de Tours. Le projet initial lui parut irréalisable. Il se rabattit sur une conception plus modeste et, finalement, l'architecte Laloux fut chargé de construire la basilique actuelle, de plan romano-byzantin. Elle fut inaugurée en 1890.

Le livre de Dom Besse est consacré à nous raconter les polémiques

passionnées auxquelles donna lieu cette substitution de plan. De fait, la lutte fut chaude. Rien n'y manqua : brochures de combat, observations, réponses aux observations, appel à Rome, intervention de la presse locale et parisienne, *etc.* De part et d'autre, on rivalisa de violence et de ténacité. Dom Besse a pensé que ces échanges de coups devaient être consignés dans un rapport fidèle qui en transmettrait la mémoire à la postérité. On voit ici aux prises, remarque-t-il, les deux partis qui divisaient alors l'Eglise de France : les défenseurs du premier projet appartenaient au camp ultramontain ; les partisans de Mgr Meignan se recrutaient au contraire parmi les libéraux. Dès lors, cet épisode, cas particulier d'un conflit plus général, mérite d'occuper sa place dans l'histoire de l'Eglise. Je veux bien. Il y a d'ailleurs quelques pages édifiantes, à côté d'autres qui le sont moins (1). Mais le lecteur doit être averti qu'il risque de se perdre dans les détours de cette confuse intrigue, dont les fils sont à la fois dans le cabinet de l'archevêque de Tours, chez le préfet, au conseil municipal, dans les bureaux du ministère des Cultes et dans les antichambres des congrégations romaines. Il n'apercevra pas toujours l'intérêt des innombrables périéties dont on ne lui épargne aucun détail.

Cette atmosphère enfiévrée ne fut pas favorable aux études des anti-
quaires. Pour établir les fondations de la nouvelle église, on dut pratiquer de profondes excavations. On mit ainsi à nu de nombreux restes des divers édifices qui avaient successivement abrité le tombeau de saint Martin. Malheureusement l'« historiographe diocésain », Mgr Casimir Chevalier, de peur qu'on ne lui ravît quelque importante découverte, ne laissa pénétrer dans les chantiers aucune personne suspecte de curiosité archéologique. M. de Lasteyrie lui-même fit en vain le voyage de Tours. Il ne put obtenir de voir de ses yeux les vieilles maçonneries momentanément exhumées. De là l'obscurité qui continue à planer sur la date précise du déambulatoire à chapelles rayonnantes qui entourait le sanctuaire, et qui est sans doute le plus ancien que l'on connaisse. Dom Besse résume les discussions des archéologues à ce sujet. Il donne, à la fin du volume, une abondante bibliographie, dont une partie concerne les controverses purement archéologiques. Par là et par quelques-unes des belles planches qui illustrent le texte, son ouvrage pourra servir aux études pacifiques.

Michel ANDRIEU.

(1) Avant d'être introduit dans le vif du combat, on est heureux de s'arrêter quelques instants auprès du vénérable M. Dupont, le « saint homme de Tours », dont la belle figure est dessinée avec émotion et sympathie.

Rapport sur le concours annuel de la Faculté.

La Faculté de théologie catholique avait mis au concours, pour le prix annuel qu'elle décerne, le sujet suivant : *La théorie conciliaire à l'époque du Grand Schisme d'Occident*. Deux mémoires ont été remis. Celui qui a pour devise « *Tu es Petrus*, etc. », n'est guère qu'un canevas, où l'auteur a esquissé un plan, qu'il ne s'est pas donné la peine de remplir, tout en trouvant le moyen d'y laisser passer quelques inexactitudes assez graves.

Le second mémoire, au contraire, signé Pedro de Toledo (c'est le nom d'un des représentants espagnols de la théorie conciliaire) retient, dès l'abord, l'attention par son étendue et le soin matériel apporté à la rédaction. C'est un travail sérieux, sinon absolument original, où ne manquent ni les faits, ni les idées générales. Après des considérations, justes dans l'ensemble, et parfois neuves, sur les trois pouvoirs ecclésiastiques qui entrent en conflit à la fin du *xiv^e* siècle, pouvoir du pape, des cardinaux, du concile, l'auteur étudie les fortunes diverses de l'idée conciliaire à partir du moment où l'élection de Fondi met la chrétienté en présence de deux papes rivaux. Dès cette date, en effet, plusieurs bon esprits, surtout parmi les théologiens, entrevoient la réunion d'un concile général comme l'unique moyen de remettre la paix dans l'Église, alors que les politiques suggèrent des expédients violents, voie de fait, puis soustraction d'obéissance. Ainsi le mémoire est-il amené à étudier avec beaucoup de minutie les premières apparitions, dans les divers pays, de l'idée conciliaire; il note les résistances qu'elle rencontre, les obscurcissements passagers où elle semble s'éclipser, le regain de popularité qui lui revient après les désappointements successifs de la chrétienté. C'est dans l'obéissance d'Avignon d'abord que les divers gouvernements finissent par l'imposer aux cardinaux de Benoît XIII; mais elle a plus de mal à se faire accepter dans l'obéissance romaine. Un jour pourtant avignonnais et romains, réunis à Livourne, décident, en commun, la convocation à Pise d'un concile où seront représentées les deux obédiences. Ainsi s'affirme la victoire de l'idée conciliaire. Mais non pas encore, il faut bien le remarquer, la victoire de la théorie conciliaire, c'est-à-dire de la doctrine qui affirme la supériorité du Concile sur le Pape dans les questions qui touchent non seulement à l'extirpation du schisme, mais encore au dogme, à la morale et à la réforme de l'Église. Pour que cette idée triomphe, il faudra les perplexités causées à la chrétienté par le scandale inouï des trois papes simultanés, Jean XXIII, Gré-

goire XII et Benoît XIII. C'est à Constance seulement que l'on prétendra incorporer à l'enseignement ecclésiastique la théorie conciliaire.

Malheureusement c'est juste à ce point capital de son travail, que l'auteur, à bout de souffle, ou à court de temps, conclut brusquement, sans faire l'histoire, ni même l'exégèse du fameux décret. Il y a là une grave lacune. Mais il faut regretter davantage encore que, pour ne pas s'être rendu un compte assez exact de la question qui était proposée, l'auteur du mémoire ait laissé quelque peu flotter sa pensée. Il a fait surtout l'histoire de l'idée conciliaire, je veux dire de cette pensée que le concile, dans le lamentable état de l'Église, est le seul moyen d'y ramener la paix : il n'a pas présenté, à proprement parler, l'histoire de la théorie conciliaire. Cette théorie est un tout fort complexe. Qui a pouvoir de convoquer le Concile ? De qui tient-il son autorité ? Qui le préside ? Quand doit-il se réunir (on sait que toute une école a préconisé, à ce moment, la périodicité des Conciles) ? Quelle est enfin son autorité ? Autant de questions que soulevèrent les publicistes de l'époque. Du *parlementarisme ecclésiastique* dont plusieurs s'efforcèrent alors de préciser les traits, l'auteur du mémoire n'a parlé qu'en termes fort généraux, alors qu'il eût convenu d'en donner une synthèse compréhensive.

La Faculté ne s'est pas arrêtée néanmoins à cette critique. Elle a tenu compte du travail considérable fourni par l'auteur, de la connaissance des bonnes méthodes dont il a fait preuve ; à l'unanimité elle lui a attribué la totalité du prix.

L'auteur du mémoire en question est M. l'abbé Joseph Zemb, du Grand Séminaire de Strasbourg.

E. A.

Le Gérant : JOSEPH GAMON.

3^e SÉRIE. 6 2013

N° 4.

OCTOBRE 1923.

THE LIBRARY

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

REVUE DES SCIENCES RELIGIEUSES

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DES

PROFESSEURS DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE

SOMMAIRE

	Pages.
Pierre BATTIFOL. — <i>Le Primae sedis episcopus en Afrique</i>	425
Michel ANDRIEU. — <i>Immixtio et consecratio (suite)</i>	433
Jean-Baptiste COLON. — <i>La conception du salut d'après les Évangiles synoptiques (Suite)</i>	472
Chroniques.	
E. BAUDIN. — <i>Histoire de la philosophie : Les rapports de la raison et de la foi, du moyen âge à nos jours (suite et fin)</i>	508
A. VINCENT. — <i>Chronique d'histoire des religions (suite et fin)</i>	538
Félix VERNET. — <i>Chronique d'histoire moderne</i>	552
Comptes rendus bibliographiques	588
Chronique de la Faculté	614
Table des matières du Tome III	617

STRASBOURG
BUREAUX DE LA REVUE
9 bis, rue des Frères

PARIS
DÉPÔT CHEZ LETOUZEY
87, BOULEVARD RASPAIL (VI^e)

La *Revue des Sciences religieuses* est trimestrielle. Consacrée à l'ensemble des disciplines ecclésiastiques, elle contient des articles de fond et des notes ou communications de moindre étendue. Elle tient le lecteur au courant des principaux ouvrages récents, sous forme de **CHRONIQUES** ou de comptes rendus.

PRIX DE L'ABONNEMENT } Pour la France..... 15 fr.
 } Pour l'étranger..... 20 fr.
Un numéro : 4 fr. 50.

Les paiements peuvent être effectués par mandat-carte rose expédié à Strasbourg, 9 bis, rue des Frères, compte-courant 37-30 *Revue des Sciences religieuses*.

PRINCIPAUX COLLABORATEURS :

M^{re} RUCH, évêque de Strasbourg; M^{re} MERCATI, préfet de la bibliothèque Vaticane; M^{re} LESNE, recteur des facultés libres de Lille; M^{re} BATIFFOL; M. TIXERONT, doyen de la Faculté de théologie de Lyon; M. AUDOLLENT, doyen de la Faculté des lettres de Clermont-Ferrand; M. DE LABRIOLLE, professeur à l'Université de Poitiers; MM. JORDAN et PUECH, professeurs à l'Université de Paris; M. VIARD, archiviste aux archives nationales; MM. LEMAN et BARDY, professeurs aux facultés libres de Lille; MM. ARQUILLIÈRE, VITEAU et MAGNIN, professeurs à l'Institut catholique de Paris; M. DIÈS, professeur aux facultés libres d'Angers; M. G. GOYAU; MM. PODECHARD, JACQUIER et VERNET, professeurs aux facultés libres de Lyon; Doms GOUGAUD et WILMART; M. le chanoine SICARD, curé de Saint-Pierre-de-Chaillot, à Paris; M. L. PFLEGER, professeur au collège Saint-Etienne, à Strasbourg; M. FLICHE, professeur à l'Université de Montpellier; M. LE BRAS, assistant de droit canonique à la Faculté de droit de Paris; M. DRIOUX, de l'Institut international d'anthropologie; M. LENOBLE, supérieur de Pontlevoy; M. VINCENT, du clergé de Paris, etc.

Tout ce qui concerne la rédaction de la *Revue* doit être adressé
9 bis, rue des Frères, à Strasbourg.

LE PRIMAE SEDIS EPISCOPUS

EN AFRIQUE

Dans le court mémoire que j'ai donné sur « La *prima cathedra episcopatus* du concile d'Elvire » (1), j'ai mentionné l'interprétation ancienne qui suppose que l'Espagne chrétienne vers l'an 300 était divisée en provinces ecclésiastiques et que chaque province avait son *primae cathedrae episcopus*. Cette interprétation, que je crois erronée, tirait sa vraisemblance du fait, qu'on ne manquait pas d'invoquer, que l'Afrique chrétienne était elle aussi divisée en provinces ecclésiastiques ayant chacune son primat. Il ne sera pas inutile de vérifier le fait africain.

Il n'est pas douteux que, au temps de saint Cyprien, l'Afrique chrétienne était ecclésiastiquement indivise et avait l'évêque de Carthage à sa tête (2), de la même manière que l'Italie avait l'évêque de Rome pour chef. Cette primatie de l'évêque de Carthage survivra à l'institution en Afrique de provinces ecclésiastiques, ayant chacune son primat et son concile. Il n'y aura pas en Proconsulaire de primat autre que l'évêque de Carthage. C'est lui qui de droit présidera toujours le *concilium universale* d'Afrique, alors même qu'on le tiendra ailleurs qu'à Carthage, par exemple à Hippone. Il lui appartiendra de pouvoir ordonner des évêques pour n'importe quelle Église d'Afrique. Aurelius pourra dire à ses collègues : « *Ego cunctarum Ecclesiarum, dignatione Dei, ut scitis, fratres, sollicitudinem sustineo* » (3).

Au début du IV^e siècle, on constate que la Proconsulaire et la Numidie sont désormais ecclésiastiquement distinctes et que la Numidie a un primat à elle. Saint Augustin, voulant justifier l'élection de Cécilien au siège de Carthage en 311, écrira que « l'usage de l'Église catholique est que les évêques, non de Numi-

(1) *Journal of theological studies*, t. XXIII, p. 263-270.

(2) A. SCHWARZE, art « Nordafrikanische Kirche », p. 161, de la *Realencycl.* de HAUCK.

(3) *Cod. can. Eccl. Afric.*, 55. Cf. *can.* 49.

die, mais du voisinage (de Carthage), ordonnent l'évêque de Carthage, de même que l'évêque de l'Église de Rome n'est pas ordonné par quelque évêque métropolitain, mais par l'évêque d'Ostie qui est du voisinage (de Rome) » (1). Augustin suppose que, en 311, la Numidie était une province distincte de la province dont Carthage était le chef-lieu, et que la Numidie n'avait pas compétence dans l'ordination de l'évêque de Carthage, mais elle avait à sa tête un évêque qu'Augustin assimile à quelque métropolitain. Nous savons, en effet, que cet évêque portait le titre de primat. Le plus ancien signalement qu'on en ait est dans ce qui nous reste des actes du concile tenu à Cirta en 303, où l'on mentionne Secundus comme « *episcopus primae cathedrae* » (2). Cirta est le chef-lieu de la Numidie, mais l'évêque de Cirta ne préside pas ce concile, la présidence est dévolue à Secundus, évêque de Tigisis (Kourbata), en vertu de la règle, peut-on penser, qui investit de la primatie l'évêque le plus ancien d'ordination. Ce Secundus est l'évêque auquel Optat de Milève fait allusion, quand il écrit s'adressant aux Donatistes : « *De nescio quo primate suspicamini, qui eodem tempore ambulasse dicebatur* » (3). Saint Augustin a connu une correspondance de Mensurius évêque de Carthage (le prédécesseur de Cécilien) et de Secundus de Tigisis, en 304, qui, dit-il, « *tunc habebat primatum episcoporum Numidiae* » (4). C'est ce primat de Numidie qui a le premier rôle dans la cabale soulevée contre Cécilien et dans le concile qui se tint à Carthage en 312 et décida du schisme : on peut l'inférer de ce que rapporte Optat à cette date des menées de Secundus (5), on peut l'inférer aussi du fait que dans ce concile Secundus prononce sa *sententia* le premier : « *Sententiae a singulis dictae sunt, primitus a Secundo Tigitano, qui eorum princeps fuit* » (6).

M. Monceaux a mis en lumière « l'esprit étroitement conservateur » des Donatistes, en ceci particulièrement que le régime des provinces ecclésiastiques eut chez eux « un développement fort incomplet, presque embryonnaire » : ils en sont « restés

(1) AUGUSTIN. *Brevicul. collat.*, III, 29.

(2) AUGUSTIN. *Contra Crescon.*, III, 30.

(3) OPTAT. VI, 3 (éd. ZIEWSA, p. 147).

(4) AUG., *Brevicul.*, III, 25.

(5) OPTAT. I, 49 (p. 20).

(6) AUG. *Brevicul.*, III, 26.

exactement au point où en était l'Afrique chrétienne en 312, lors de la rupture ». « A toutes les époques de l'histoire du Donatisme, une seule province religieuse de l'Église schismatique est mentionnée expressément : et, comme en 303 ou en 312, c'est la Numidie. En dehors du pays numide, toutes les communautés (donatistes) ne reconnaissent qu'un chef, le primat de Carthage » (1).

Le régime qui s'est conservé chez les Donatistes nous est un indice que la primatie de Carthage sur toute l'Afrique est l'institution primitive, l'institution en vigueur au temps de saint Cyprien : la Numidie a dû obtenir, dès avant 303, le privilège de se former en une province ecclésiastique distincte et d'avoir un primat. Pour ménager la primatie de Carthage et peut-être les rivalités des évêques numides, la primatie en Numidie aura été attribuée au plus ancien évêque, non à un siège déterminé. Ce régime du début du IV^e siècle persévéra longtemps dans l'Afrique catholique.

..

On a du concile général africain tenu à Hippone, en 393, un canon par lequel il est décidé que la Maurétanie Sitifienne sera désormais détachée de la province de Numidie et aura son primat à elle. Le canon porte : « *Placuit ut Mauritania Sitiphensis, ut postulavit primatem provinciae Numidiae ex cuius coetu separatur, suum habeat primatem : quem, consentientibus omnibus primatibus provinciarum africanarum vel omnibus episcopis, propter longinquitatem habere permissa est* » (2). Il ressort de ce texte que jus-qu'en 393 la Maurétanie Sitifienne est restée ecclésiastiquement unie à la province de Numidie (3). Mais à pareille époque la

(1) P. MONCEAUX, *Hist. litt. de l'Afrique chrétienne*, t. IV (1912., p. 145-146. Secundus de Tigisis mis à part, on connaît un primat donatiste de Numidie, du temps de saint Augustin, Ianuarius de Casae Nigrae. AUGUSTIN, *Epistul.*, LXXXVIII, 1. MONCEAUX, p. 146-147, note que, à la conférence de 411, Ianuarius, primat de Numidie, a le pas sur Primianus, primat donatiste de Carthage.

(2) *Cod. can. Eccl. Afric.*, 17. Le mot *vel* a le sens de *et*. Par *omnibus episcopis* entendez les évêques présents au concile d'Hippone.

(3) La Sitifienne a appartenu au *coetus Numidiae*, et, pour s'en détacher, elle requiert le primat de Numidie d'abord, « *postulavit primatem provinciae Numidiae* ». Il ne serait donc pas exact de dire que la Sitifienne relevait

Numidie n'était pas la seule province à avoir un primat, puisque le même canon mentionne le consentement de tous les primats des provinces d'Afrique.

Cela ressort mieux encore d'un canon du concile général de Carthage, en 397, prescrivant que, pour se conformer aux décisions de Nicée, chaque année devra se tenir le concile général d'Afrique, auquel enverront des évêques pour les représenter toutes les provinces qui ont un primat, « *ad quod omnes provinciae quae primas sedes habent de conciliis suis binos aut quantos delegerint episcopos legatos mittant* » (1). Ici apparaît la distinction des provinces qui ont un primat et des provinces qui n'en ont pas. Nous savons que la Numidie a un primat, la Maurétanie Sitifienne autant, la Byzacène autant (2). Quelles seront donc les provinces qui n'auront pas de primat? Si nous exceptons la Proconsulaire dont le régime est à part, on ne peut penser qu'à la Maurétanie Césarienne et à la Tripolitaine.

Ceci en 397. Mais, en 401, il n'est pas douteux que la Césarienne aussi bien que la Sitifienne a désormais son primat. Nous le savons par saint Augustin : sa lettre LIX, écrite sur la fin de 401, est adressée à Victorinus, évêque d'un siège dont nous ignorons le nom en Numidie. Ce Victorinus fait figure de primat de Numidie : il a expédié à ses collègues une *tractoria* ou convocation à un concile de la province, qui a touché Augustin à Hippone le 9 novembre. Augustin est surpris des irrégularités commises dans cette lettre, dont la première consiste en ce que Victorinus y annonce qu'il a envoyé ladite *tractoria* aux Maurétanies : Victorinus ignorait-il que les Maurétanies ne relèvent pas de la Numidie et qu'elles ont leurs primats? « *Legi in eadem tractoria etiam ad Mauritaniae esse scriptam, quas provincias scimus suos habere primates* » (3). Ainsi, en 401, la séparation de la Sitifienne et de

jusque-là directement de l'évêque de Carthage, elle faisait corps avec la Numidie.

(1) *Cod. can. Eccl. Afric.* 18. Cf. *Concil. Carthaginen.*, III, can. 2, qui a de plus : « De Tripoli autem propter inopiam episcoporum unus episcopus veniat ». Voyez encore *Cod. can. E. A.*, 14.

(2) Pour la Byzacène, Mizonius est qualifié d'*episcopus primae sedis* dans le protocole du concile de Carthage de 397. *Cod. can. E. A.*, post can. 34. Nicetius est qualifié d'*episcopus primae sedis Mauritaniae Sitifensis*, au concile général de Milève de 402. *Ibid.*, post can. 85.

(3) Aug., *Epistul.*, LIX, 1.

la Numidie est un fait acquis, mais aussi bien la séparation de la Sitifienne et de la Césarienne, dont chacune a un primat à sa tête. Cette réforme a pu se produire entre 397 et 401, elle est si récente que, à son escient ou non, Victorinus n'en a pas tenu compte : Augustin lui en fait le reproche.

Au concile de Carthage de 403 l'individualité des provinces ecclésiastiques africaines s'affirme définitivement. Les *legati* de la Byzacène et de la Sitifienne sont présents à l'ouverture du concile. De Numidie sont venus spontanément Alypius de Tagaste et Augustin : Xanthippus, évêque de Tagore et primat de Numidie, s'est excusé de ne pouvoir déléguer personne au concile à cause des troubles du moment (*tumultus tironum*). Les *legati* de Sitifienne représentent que l'invitation a touché trop tard les évêques de Césarienne. Le *legatus* de Tripolitaine est en route (1). Le concile de Carthage de 397 ayant réglé que toutes les provinces qui ont un primat envoient des *legati* au concile général d'Afrique, nous sommes en droit de dire que, en 403, la Numidie, la Byzacène, la Tripolitaine, la Sitifienne et la Césarienne, ont toutes un primat.

..

Nous avons noté que le primat est l'évêque le plus ancien d'ordination de sa province. Le concile de Carthage de 397 interdit de donner au primat des titres comme *princeps sacerdotum*, ou *summus sacerdos*, ou n'importe quel titre de ce genre (2). Les Donatistes semblent avoir sacrifié à cette gloriole : à la conférence de 411, on les voit donner du « *beatissimus pater et princeps noster* » à leur primat de Carthage Primianus (3). Les Catholiques honorent leurs primats du titre modeste de *senex* (4).

(1) *Cod. can. E. A.* post can. 90.

(2) *Cod. can. E. A.* 39.

(3) MONCEAUX, t. IV, p. 147.

(4) *Cod. can. E. A.* 54 : « Aetate pater et ipsa promotione antiquissimus vir laudabilis frater et collega noster Victor... » En 411, le primat de Numidie signe : « Silvanus senex Ecclesiae Summensis ». *Inter Avg. Epistul.* CXXVIII, 4. Cf. *Cod. can. E. A.* post. can. 97 : « ...venerabilem fratrem senem Innocentium », le primat de Césarienne en 407. *Ibid.*, 127 : « ...cum sancto sene Donatiano primate... », le primat de Byzacène en 416.

Dans les canons, ils le désignent sous le nom de *primas, primas provinciae*, de *primae sedis episcopus* (1).

Le plus ancien évêque devenant le primat de sa province, à raison de la date de son ordination, il peut y avoir contestation sur cette date et compétition entre deux ayants droits. Cela s'est vu en Numidie, où les droits de Xanthippus de Tagore ont été contestés par ce Victorinus que nous avons rencontré déjà. Augustin suggère à Victorinus de s'entendre amiablement avec Xanthippus, ou de s'en remettre tous deux à l'arbitrage de leurs plus anciens collègues, ou enfin de porter le conflit devant le concile de Numidie. Augustin estime cette dernière procédure la plus régulière : « ...maxime ad concilium venire debuit, ut de ipso primatus ordine coram omnium Numidarum episcopis Ecclesiarum primitus ageretur ». On est sur la fin de 401. Au concile général tenu à Milève en 402, les évêques décident que « per provincias africanas » quiconque désormais sera ordonné évêque recevra de ses consécrateurs une lettre par eux écrite et portant la date consulaire et le jour de l'ordination, « ut nulla altercatio de posterioribus vel anterioribus oriatur » (2). On prévient par là des compétitions comme celle de Victorinus et de Xanthippus. En attendant la primatie a été confirmée à Xanthippus (3).

Rapprochez de cette décision de 402, celle du concile de Carthage de 398 prescrivant « ut matricula et archivus Numidiae et apud primam sedem sit et in metropoli, id est Constantina » (4). Le mot *archivus* pour *archivum*, s'entend de soi. Le mot *matricula*, lisons-nous dans le *Lexicon* de Forcellini-De Vit, désigne « album seu charta, in qua certorum hominum nomina descripta sunt, ut militum, notariorum, advocatorum, agentium in rebus, etc. » (5). Il ne peut s'agir ici que de la *matricula* du clergé, vraisemblablement de l'épiscopat de Numidie : on voulait qu'elle fût entre les mains du primat, mais qu'un double en fût déposé dans l'archive

(1) *Cod. can. E. A.* 13, 17, 18, 19, 23, 26, 28, 56, 73, 76, 77, 86, 98, 120, 121, 122, 125, 133.

(2) *Cod. can. E. A.* 89.

(3) *Aug. Epistul.* CCIX, 8, mentionne un évêque de Maurétanie Césarienne qui a été exclu du droit à devenir primat par un jugement ecclésiastique.

(4) *Cod. can. E. A.* post can. 86.

(5) A l'appui, *Cassiodor. Variae*, XI, 6, 17, 22 (ed. Mommsen, p. 335, 345, 346). Il s'agit de la *Matricula officii praetoriani*.

de l'Église de Constantine. Il était nécessaire d'avoir une pièce authentique fixant l'ordre de préséance des évêques. Dans la lettre LIX déjà citée, Augustin reproche à Victorinus d'avoir dans sa *tractoria* mis les noms des évêques de Numidie en brouillant l'ordre des préséances : « *Ad ipsos Numidas ita perturbato et neglecto ordine scriptum, ut nomen meum tertio loco invenerim, qui novi quam post multos episcopos factus sim. Quae res et aliis iniuriosa est satis et mihi invidiosa* ».

La décision du concile de Carthage de 398 est un indice aussi de l'avantage qu'on avait à centraliser la province à son chef-lieu civil, plus accessible que tel évêché infime auquel pouvait échoir la primatie.

..

La *prima sedes* n'est pas à confondre avec d'autres désignations. L'évêque de Carthage Aurelius parle d'évêques à qui il convient de retirer leur siège, parce qu'ils auront refusé de comparaitre devant le concile où ils étaient cités : on recourra contre eux aux pouvoirs publics : « *Etiam auctoritate publica reiciantur atque ab ipsis principalibus cathedris removeantur* » (1). Les *principales cathedrae* désignent les magistrats. A cette époque, en effet, les magistrats d'une cité comme Cirta portent le nom de *principales* (2).

Voici une acception tout autre du même terme : « *Placuit ut nemini sit facultas, relicta principali cathedra, ad aliquam ecclesiam in dioecesi constitutam se conferre* » (3). Un évêque n'a pas le droit d'établir sa résidence dans une église de son diocèse de préférence au siège traditionnel. La *principalis cathedra* est le siège qui a pour lui sa priorité, dont on ne saurait le priver ainsi.

Il est parlé ailleurs de *matrices cathedrae*. Si, dit le concile de

(1) *Cod. can. E. A.* 53.

(2) A l'appui, Aug. *Epistul.* CXXXIX, 4 : « *Filium nostrum Ruffinum Cirtensem principalem commendo eximietati tuae* ». *Cod. can. E. A.* post can. 97 : « *...constat Primosum per principales civitatis Thigavensis conventum litteris eorum fuisse, ut secundum principalia scita plenario concilio sui praesentiam faceret* ».

(3) *Cod. can. E. A.*, 71.

Milève de 416, l'évêque montre de la négligence au sujet des hérétiques (les Donatistes à ramener à l'unité), il sera cité par les évêques voisins qui lui remontreront sa négligence : « *Si tu matricibus cathedris episcopus negligens fuerit adversus haereticos...* » (1). L'évêque qui siège *in matrice cathedra* est l'évêque de qui relèvent ces hérétiques, établis sur son territoire.

Un évêque ramène à l'unité catholique un *locus* qui était donatiste, et il le garde sous sa houlette. Si l'évêque au territoire de qui ce *locus* appartenait laisse passer trois ans sans le réclamer, « *praeiudicium patietur* », il ne peut plus le réclamer. Mais si ledit évêque a été dans l'impossibilité de réclamer, « *non praeiudicetur matri* », on ne permettra pas que tort soit fait au siège à qui ce *locus* appartenait (2). C'est ce même sens que nous trouvons dans le canon du concile de Carthage de 397, prescrivant qu'un territoire ne peut être érigé en diocèse sans le consentement de l'évêque à qui le territoire appartenait, et qui est désigné par l'expression « *(episcopus) qui matricem tenuit* » (3).

L'emploi de termes comme *principalis cathedra*, comme *matrix cathedra*, est intéressant à titre d'évolution du sens dans la langue ecclésiastique africaine, il n'affecte pas cependant la signification de *prima sedes*, c'est-à-dire de la primatie provinciale africaine.

Mais, si cette primatie au début du iv^e siècle était instituée en Numidie exceptionnellement, si à pareille date elle n'était pas ancienne, l'analogie s'évanouit qu'on a voulu établir entre l'Espagne du concile d'Elvire et l'Afrique.

Pierre BATIFFOL.

(1) *Cod. can. E. A.* 123.

(2) *Cod. can. E. A.* 119.

(3) *Ibid.* 56. Rapprocher 33 : « *Nec episcopo liceat matricis Ecclesiae rem tituli sui usurpare* ». Le texte est sujet à caution, à cause de *tituli sui* qui ne s'entend pas.

IMMIXTIO ET CONSECRATIO

(Suite) (1).

V

L'ADMINISTRATION DU VIATIQUE ET LA CONSÉCRATION PAR CONTACT

La théorie de la consécration par contact ne naquit point, nous l'avons vu aux chapitres précédents, de la spéculation désintéressée des théologiens. Elle fut suggérée par des besoins pratiques. Si l'on mélange le précieux sang au vin ordinaire, dans les basiliques stationales de Rome et dans les églises monastiques, si on « sanctifie » le calice, à la messe des Présanctifiés, par l'immixtion d'une parcelle d'hostie, c'est parce qu'on tient à distribuer la communion sous les deux espèces, bien que le précieux sang, consacré, suivant le rituel normal, ne soit pas en quantité suffisante. Nous allons faire la même constatation à propos du viatique. Pour nous conformer à l'ordre des faits, il nous faut donc établir en premier lieu que ce sacrement était administré sous la double espèce du pain et du vin. Nous comprendrions mal l'apparition du procédé dont nous étudions l'histoire, si nous laissions dans l'ombre les exigences liturgiques qui l'ont inspiré.

Les textes hagiographiques que nous allons d'abord citer sont choisis parmi beaucoup d'autres. L'usage qu'ils attestent fut en vigueur, durant de longs siècles, dans de nombreuses églises, fort éloignées les unes des autres. C'était l'usage ordinaire. Nous ne voulons cependant pas affirmer que la communion en viatique, sous la seule espèce du pain, sans adjonction du vin d'aucune sorte, ne fut jamais pratiquée aux premiers siècles du moyen âge.

(1) Cf. *Revue des sciences religieuses*, II, 1922, p. 428-446 ; III, 1923, p. 24-61, 149-182, 283-304.



Alcuin a écrit une vie de saint Vast, évêque d'Arras († 540), dans laquelle il est dit que le saint communia sous les deux espèces, avant de rendre le dernier soupir. Nous ne savons si le biographe a lu ce détail dans un document plus ancien. En tous cas, ce texte nous renseigne sur la façon dont Alcuin pensait que le viatique était administré au temps des Mérovingiens :

Et post dulces paternae pietatis admonitiones, et extrema charitatis verba, sacrosancto corporis et sanguinis Christi confirmatus viatico, inter manus lacrimantium spiritum emisit (1).

Sainte Clotilde mourut également vers le milieu du vi^e siècle :

Tricesimo itaque die vocationis suae, secundum apostolum inuncta a sacerdotibus oleo sancto, et sacri corporis et sanguinis percepto viatico, in confessione sanctae Trinitatis corpus exiit (2).

Saint Grégoire le Grand rapporte ainsi les derniers instants d'un abbé, Spes, dont le monastère était près de Nursie :

Quinto decimo igitur die ad monasterium suum peracta praedicatione reversus est, ibique fratribus convocatis, astans in medio, sacramentum dominici corporis et sanguinis sumpsit... Qui, illis psallentibus, orationi intentus animum reddidit (3).

Il emploie des expressions analogues au sujet d'un moine nommé Jean :

Ad horam vero mortis veniens, mysterium dominici corporis et sanguinis accepit (4).

Pour le milieu du vi^e siècle, nous avons l'exemple de saint Riquier († 643), au moins d'après Alcuin :

Et dum salutifero corporis Christi et sanguinis viatico suum

(1) *Vita s. Vedasti*, n. 9 ; éd. BR. KRUSCH, *Mon. Germ. hist., Script. rer. Merov.*, t. III, 1896, p. 423. Cette *Vie* est parfois citée à tort comme étant l'œuvre de Bède.

(2) B. KRUSCH, *Vita sanctae Chrothildis*, 14 ; *op. cit.*, t. II, 1888, p. 347.

(3) *Dial.*, l. IV, c. 10 ; *P. L.*, LXXVII, 336.

(4) *Ibid.*, l. IV, c. 35 ; *op. cit.*, 377.

iter munivit, inter gratiarum actiones et verba orationis spiritum emisit (1).

La mort de sainte Gertrude se place peu d'années après († 659) :

Crastino autem die dominico, hora quasi sexta, iuxta Dei viri verbum, sacratissimum Christi corporis et sanguinis viaticum accepit (2).

Saint Remacle, ancien évêque de Tongres et abbé de Stavelot, appartient à la même génération († 668). Son histoire est malheureusement beaucoup plus tardive :

Deinde modica correptus febre, cum se sacrosancti corporis et sanguinis Domini viatico confirmasset, inter charissimorum filiorum manus animam reddidit creatori (3).

Sainte Berlende mourut aux environs de l'an 700, dans une localité de la Flandre orientale :

Quo accepto (= oleo sancto), corpore et sanguine sui redemptoris exitum suum consecravit et sic ultimum spiritum coelo reddidit (4).

Saint Bertulphe de Renty communia de la même façon, s'il faut en croire son biographe du XI^e siècle :

Et percepto sacrosancto dominici corporis et sanguinis viatico, ... spiritum in manus angelorum efflavit (5).

Bède le Vénérable († 735) nous fournit de semblables indications sur plusieurs saints personnages.

En 669, mort de l'évêque Céadda :

Nam confestim languore corporis tactus est et hoc per dies ingravescente, septimo, ut promissum ei fuerat, die, postquam obitum suum dominici corporis et sanguinis perceptione munivit, ... anima sancta... aeterna gaudia petivit (6).

(1) *ALCOIN, Vita Richarii*, n. 14 ; éd. BA. KRUSCH, *op. cit.*, t. IV, 1902, p. 398.

(2) *Vita s. Gertrudis*, n. 7 ; éd. B. KRUSCH, *op. cit.*, t. II, 1888, p. 463.

(3) *Vita s. Remacii*, par Notger, évêque de Liège († 1008), n. 21 ; *P. L.*, CXXXIX, 1168.

(4) *Vita s. Berlendis*, n. 12 ; *P. L.*, CXXXIX, 1108. Biographie composée vers l'an 1000.

(5) *De s. Bertulpho abbate c. V*, n. 21 ; *Acta SS. Boll., Febr.* 5, t. 1, p. 681.

(6) *Historia eccl.*, l. IV, c. 3 ; *P. L.*, XCV, 177.

Nous lisons ailleurs qu'un officier du roi Egfrid, nommé Hildemaer, dont la femme était gravement malade, prie saint Cuthbert d'envoyer un prêtre auprès d'elle :

Obsecro, quia uxor mea male habet et videtur iam proxima morti, ut mittas presbyterum qui illam, priusquam moriatur, visitet eique corporis et sanguinis dominici sacramenta ministret (1).

Le même saint Cuthbert reçoit lui aussi le viatique sous les deux espèces :

...exitum suum quem iam venisse cognovit, dominici corporis et sanguinis communione munivit (2).

De même saint Benoît Biscop :

... dominici corporis et sanguinis sacramentum, hora exitus instante, pro viatico datur (3).

Les exemples analogues abondent au VIII^e siècle :

Saint Gutlac, anachorète anglais, dont Mabillon place la mort en 714 :

Ad ortum solis diei sequentis, cum mortis hora instaret, extensis ad altare manibus, munivit se communione corporis et sanguinis Christi (4).

Saint Vulfran, évêque de Sens, mort vers la fin du VII^e siècle, dont la vie fut rédigée dans le courant du siècle suivant :

... languore corporis, quem diu protraxerat, per dies ingrascente, septimo... die, postquam obitum suum dominici corporis et sanguinis perceptione munivit, soluta ab ergastulo carnis anima sancta... consortia civium petit supernorum (5).

(1) *Vita s. Cuthberti*, c. 15 ; *P. L.*, XCIV, 753.

(2) *Ibid.*, c. 39 ; *l. c.*, 781.

(3) *BEDA, Vita sanctorum abbatum*, I, 2 ; *l. c.*, 723.

(4) *MABILLON, Acta SS. Ord. S. Bened.*, t. II, Lucques, 1739, p. 36.

(5) *Vita S. Vulframni ep. Senon.*, n. 13 ; éd. W. LEVISON, *Mon. Germ. hist. : Script. rer. Merov.*, t. V, 1910, p. 672. On retrouve dans ce passage plusieurs expressions rencontrées plus haut, dans le récit que nous fait Bède des derniers instants de l'évêque Cædda. Les hagiographes disposaient, pour raconter la fin édifiante de leur héros, de formules consacrées, dont quelques-unes remontent jusqu'à saint Grégoire le Grand (Cf. ci-dessous,

Saint Hugues de Rouen († 730), dont la *Vie* n'appartient, il est vrai, qu'au XII^e siècle :

Munitus autem corporis et sanguinis dominici perceptione, sed primum delibutus olei sancti liquore et aliis christianae religionis insignibus, Deo spiritum reddidit (1).

Saint Hermeland († v. 720), premier abbé d'Aindre, au diocèse de Nantes, d'après un biographe de la fin du VIII^e siècle ou du début du suivant :

Qui cum omnes viritim, ut in sancto perseverarent proposito, moneret, corporis semet dominici sanguinique sacramento muniens, ... spiritum Domino emittens commendavit (2).

En 776, saint Grégoire, abbé d'Utrecht :

... iussit se ante oratorium sancti salvatoris a discipulis portari... ibique oratione facta et communionem sacri corporis et sanguinis Domini accepta, ... ad Dominum perrexit (3).

Sainte Lioba, abbesse de Bischofsheim († v. 780-785), d'après les *Acta* écrits au siècle suivant par Rodolphe, moine de Fulda († v. 865) :

Cumque, ingravescente languore, instare cerneret tempus dormitionis suae, vocavit Torarbertum venerabilem presbyterum natione Anglum, ... et accepto corporis et sanguinis Christi viatico, hominem exiit (4).

Saint Anscharius, premier archevêque de Hambourg, mourut entouré de ses prêtres, en 865, après avoir communiqué au corps

p. 448, mort de saint Benoît). Mais ces emprunts littéraires n'ont ici aucune importance. Quoi qu'il en soit de la substance du fait, que saint Vulfran soit mort, ou non, sept jours après avoir reçu les derniers sacrements, il reste vrai que son biographe ne conçoit le viatique que sous la double espèce du pain et du vin.

(1) *Vita S. Hugonis Rothom. episc., auctore Baldrico* († v. 1130). c. 12; *P. L.*, CLXVI, 1172.

(2) *Vita Ermelandi abbatis Antrensis*, n. 17; éd. W. LEVISON, *op. cit.*, p. 703.

(3) *Vita S. Gregorii abbatis*, n. 22; *P. L.*, XCIX, 769.

(4) *Acta S. Liobae, seu Leobgyilhae*, pars III, n. 30; *Acta SS. Boll.*, Sept., t. VII, p. 768.

et au sang du Sauveur : *dominici corporis et sanguinis communione percepta* (1).

Son biographe nous rapporte un trait qui montre à quel point, dans ces provinces du Nord, le précieux sang était considéré comme partie intégrante du viatique. Une pieuse femme, nommée Frideburge, se croyant au terme de ses jours, avait un vif désir de recevoir le viatique. Mais il n'y avait plus de prêtre pour le lui procurer. Elle fit alors réserver un peu de vin dans un petit récipient et recommanda qu'on le lui fit absorber lorsqu'elle semblerait sur le point de mourir. Elle suppléerait de la sorte, dans la mesure de son pouvoir, à l'absence du viatique véritable :

Cum iam appropinquaret dies mortis suæ et, post discessum domini Simonis, nullus tunc ibi adesset sacerdos, ipsa amore sacrificii, quod audierat viaticum esse christianorum, de vino aliquantulum in quodam fecit reservari vasculo, et filiæ suæ in fide commendans, ut si quando ei ultimum tempus instaret, de ipso vino, quia sacrificium non habebat, ei in os distillaretur, ut vel sic Domini gratiæ exitum suum commendaret. Illud itaque vinum tribus fere annis apud eam conservatum est (2).

La malade qui imagine un tel expédient est évidemment convaincue que la communion suprême des chrétiens comporte la participation au précieux sang.

Rimbert lui-même, biographe et successeur d'Ansharius, reçut le viatique sous les deux espèces. Un contemporain nous raconte ainsi ses derniers instants (888) :

Septimo ante obitum die, ministerium sacrae unctionis cum oleo sancto ei fieri coepit, et una cum communione corporis et sanguinis Domini usque in diem animae exeuntis de corpore

(1) *Vita s. Ansharii Hamburgensis episc., auctore s. Remberto eius discipulo et successore*, n. 74 ; P. L., CXVIII, 1010.

(2) *Ibid.*, n. 32 ; l. c., col. 982. — La *Vita Ansharii* nous est parvenue dans plusieurs recensions, dont les rapports mutuels ne sont pas encore parfaitement élucidés (Cf. W. M. Peitz, *Rimberts Vita Ansharii in ihrer ursprünglichen Gestalt*, dans la *Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte*, t. XXII, 1918, p. 135-167). En l'absence d'une bonne édition critique, je n'ai pas le moyen de vérifier si ce passage figurait dans le texte original. En toute hypothèse d'ailleurs, et quel que soit le véritable auteur, la conduite prêtée à Frideburge est certainement conforme aux idées qui avaient cours dans le milieu où fut composée cette rédaction de la *Vita*.

hoc salutare remedium omni die {percepit... Percepto corpore et sanguine Domini, sacram animam emisit (1).

Citons encore : s. Ethelwood, évêque de Winchester († 984), dans le récit écrit vers 990 par Volstan, moine de l'abbaye de cette ville :

... acri coepit infirmitate gravari; et sacrati olei liquore perunctus, dominici corporis et sanguinis perceptione exitum munivit (2).

S. Héribert, évêque de Cologne († 1021), d'après la biographie composée par Robert de Tuy († v. 1130) :

Cum igitur urgente atque ingravescente molestia vexaretur, prope Coloniam mittens, abbatem Eliam accersivit. Quo veniente, ipse, secundum preceptum apostoli, sacro est unctus oleo in nomine Domini, pariterque corporis et sanguinis dominici sacramentis munitus (3).

En 1031, saint Guillaume, abbé de Saint-Bénigne de Dijon, d'après le *Chronicon* de l'abbaye :

... sentiens sibi imminere ultimum vocationis suae diem; convocatis fratribus, per octo dies exhortans eos, atque absolutione et oratione Deo commendans, octavo die natalis Domini, sumpto Christi corporis et sanguinis sacramento, reddidit Deo spiritum (4).

Saint Odilon, abbé de Cluny († 1049), au témoignage de son disciple Volsaldus :

Ut est ecclesiasticae consuetudinis fratres cum psalmis ante eum veniunt, secundum apostolicam sententiam oratio fidei super eum celebratur, mysterium vivifici corporis et sanguinis sumitur (5).

Le pape saint Léon († 1054), dans la *Vie* écrite par son contemporain Wibert, archidiacre de Toul :

... decrevit ut, quoniam plures episcoporum, abbatum, caete-

(1) *Vita S. Remberti*, c. 23 ; *P. L.*, CXXVI, 1008.

(2) *Vita S. Ethelwoodi*, c. 41 ; *P. L.*, CXXXVII, 101.

(3) *Vita S. Heriberti*, c. 29 ; *P. L.*, CLXX, 419.

(4) *Chronicon S. Benigni Divionensis* ; *P. L.*, CLXII, 838.

(5) *S. Odilonis Cluniacensis vita*, l. I, c. 14 ; *P. L.*, CXLII, 909-910.

rorumque fidelium confluerant turbae, eis presentibus inungeretur sacri olei liquore. Super quo facto exhilaratus usque-
 quaque, munitusque dominici corporis et sanguinis commu-
 nione, ... tali cum Deo locutus est oratione, *etc.* (1).

Saint Arnoul, évêque de Soissons, mort en 1087 :

Iam ergo incumbente hora vespertina, corpus et sanguinem
 Redemptoris summa cum devotione accepit (2).

Dans un de ses opuscules, saint Pierre Damien († 1072) raconte un miracle provoqué par la négligence d'un prêtre qui, venant d'apporter le viatique à un malade, avait imparfaitement purifié le calice, après la cérémonie, et y avait laissé quelques gouttes de précieux sang :

Hic (*Ce prêtre*) aliquando, dum sacri muneris eucharistiam detulisset aegroti, ut erat utique deses ac negligens, aliquantum dominici sanguinis remansit in calice. Quod cum ille in ecclesiam rediens comperisset, sed fastidio praepeditus nolisset accipere, mox calicem lavit et in labrum marmoreum, in quo erat aqua sanctificata proiecit. Et... illam labri partem, quam id quod effusum est de calice contigit, in sanguineum ruborem repente convertit, ubi scilicet duae maiores guttae sanguinis exprimuntur (3).

Hugues, archevêque de Rouen, rapporte ainsi, dans une lettre au pape Innocent II, les derniers moments du roi Henri I d'Angleterre († 1135) :

Sub ista promissione pro nostro officio tertio eum et per triduum absolvimus. Crucem Domini adoravit, corpus et sanguinem Domini devote suscepit (4).

(1) *Vita s. Leonis*, l. II, c. 14 ; *P. L.*, CXLIII, 503.

(2) *Vita s. Arnulphi Suession.*, l. II, c. 31 ; *P. L.*, CLXXIV, 1424.

(3) *Opusc.* XI.VII, *De castitate*, c. 2 ; *P. L.*, CXLV, 712.

(4) *Ep. ad Innocentium de obit Henrici regis Anglorum* ; *P. L.*, CLXXIX, 670.

On peut rapprocher de cette lettre celle de l'empereur Henri IV à Hugues, abbé de Cluny. Tombé au pouvoir de son fils révolté, l'empereur se plaint d'avoir été séparé de tous les siens. « *Nec etiam*, dit-il, *relictus est nobis sacerdos, cum de vita nostra desperaremus, a quo possemus corpus et sanguinem Domini pro viatico accipere, et cui possemus peccatorum nostrorum confessionem facere* (*P. L.*, CLIX, 935).

Terminons par un exemple de la fin du XII^e siècle, emprunté à la *Vie* de saint Bernard le Pénitent, qui mourut à Saint-Omer en 1182 :

Cum ad mortem usque infirmaretur, omnia ecclesiastica sacramenta solemniter ei exhibuimus. Et primo quidem ut moris est, corpore et sanguine illius cuius ipse erat membrum, eum munientes, contra aereas catervas pugnaturum, etc. (1).

La valeur documentaire de ces récits ne saurait être contestée. Les uns, émanant de contemporains, ont toute l'autorité d'un témoignage direct. Les autres, il est vrai, sont postérieurs aux événements rapportés, et parfois de plusieurs siècles. Leur exactitude, en ce qui concerne l'historicité des faits, peut donc être sujette à caution. Mais, pour le détail particulier que nous étudions ici, nous n'avons pas à nous en préoccuper outre mesure. Il faut bien admettre en effet que le narrateur, même décidé à prendre envers l'histoire les plus grandes libertés, a eu au moins le souci de sauver les dehors, d'être vraisemblable. S'il a été amené à décrire une cérémonie liturgique, il aura eu soin de suivre un rituel qui n'eût rien de choquant aux yeux de ses lecteurs. Il n'aura pensé, le plus souvent, qu'à se conformer à la pratique observée de son temps. En toute hypothèse, la façon dont il représente les usages liturgiques du passé nous renseigne exactement sur l'idée qu'on s'en faisait dans le milieu et à l'époque où il écrivait.

Les documents canoniques et les anciens livres liturgiques s'accordent d'ailleurs parfaitement avec les narrations des hagiographes. Mais leur caractère de règlement impersonnel confère à leurs descriptions une portée plus générale. Au lieu de se borner à un exemple particulier, ils exposent l'usage normal, régulier, qui doit être observé auprès de tous les mourants, sans aucune distinction de rang ou de condition sociale.

Pour l'époque où les livres liturgiques nous font encore défaut nous avons cette exhortation de saint Césaire d'Arles († 542) :

Quoties aliqua infirmitas supervenerit, corpus et sanguinem

(1) *Acta SS. Boll.*, April 19, t. II, p. 679.

Christi ille qui aegrotat accipiat ; et inde corpusculum suum ungat (1).

Le 8^e canon du concile de Pavie, en l'année 850, ne concerne que les pénitents moribonds. Mais il est évident que le viatique sous les deux espèces n'était pas exclusivement réservé à cette catégorie de fidèles :

Hoc tamen sciendum est, quia si is qui infirmatur publicae paenitentiae est mancipatus, non potest huius mysterii (= l'*extrême-onction*) consequi medicinam, nisi prius, reconciliatione percepta, communione corporis et sanguinis Christi meruerit (2).

Dans la seconde moitié du ix^e siècle, le missel de Rodrade, prêtre du diocèse d'Amiens, prescrit de donner au mourant le corps et le sang du Sauveur :

Deinde (*après les onctions*) communicet eum (sacerdos) corpore et sanguine Domini et sic faciant illi per septem dies si necessitas fuerit tam de communione quam et de alio officio (3).

Le même texte se lit dans plusieurs autres sacramentaires un peu plus récents. On peut citer :

Deux sacramentaires de Tours, l'un de la fin du ix^e siècle (4), l'autre du siècle suivant (5). Dans le premier de ces deux livres, une main contemporaine a ajouté en marge l'oraison « *Domine sancte... te fideliter deprecamur ut accipienti fratri nostro ill. sacrosanctum corpus et sanguinem Iesu Christi filii tui...* ».

Le sacramentaire de Corbie, connu sous le nom de *Missale sancti Eligii*, également du x^e siècle (6).

Un *Ordo ad visitandum et ungendum infirmum*, provenant de Saint-Martial de Limoges et écrit dans la première moitié du

(1) *Sermo CCLV*, dans l'*Appendice* aux sermons de saint Augustin, n. 3 ; P. L., XXXIX, 2238.

(2) MANSI, XIV, 933.

(3) Paris, Bibliothèque nat., Lat. 12050, f. 247v.

(4) *Ibid.*, Lat. 9430, f. 124v. Sur la provenance de cette partie du manuscrit, cf. L. DELISLE, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, 1886, p. 135.

(5) Même manuscrit, f. 133r. Cf. DELISLE, *op. cit.*, p. 139.

(6) *Ibid.*, Lat. 12051, f. 269v. On sait que Dom Ménard a fait de ce manuscrit la base de son édition du sacramentaire Grégorien. Cf. P. L., LXXVIII, 235.

x^e siècle (1), donne la même rubrique et prescrit en outre de réciter la prière « *Domine Iesu Christe* », laquelle suppose aussi la présence du précieux sang :

Deinde communicet eum sacerdos corpore et sanguine Domini ita dicens : *Alia. Domine Iesu Christe filius Dei vivi (... libera me per sacrosanctum corpus et sanguinem...)* (2).

Avant la fin du x^e siècle, on trouve la prescription suivante dans des *Consuetudines* bénédictines, à l'usage de monastères de Germanie :

... huiusmodi confessionem consequimur cum letania, psalmi septem et olei unctio sancta per orationem, moxque accipit (infirmus) gloriosam corporis et sanguinis communionem (3).

Vers la même époque, le sacramentaire de Ratold, abbé de Corbie († 986), fait prononcer au prêtre qui administre le viatique une formule où sont mentionnés les deux éléments :

Hic communicet. *Corpus et sanguis domini nostri Iesu Christi in vitam aeternam te perducat* (4).

Le Missel dit de Robert de Jumièges fut écrit en Angleterre, dans les premières années du xi^e siècle, peut-être entre 1013 et 1017. Il règle ainsi la communion des malades :

Then let him taste of God's Body and Blood saying thus :
Domine sancte... te fideliter deprecamur ut accipienti huic fratri nostro N. sacrosanctum corpus ac sanguinem Iesu Christi filii tui... (5).

Cette dernière oraison qui, prise à la lettre, suppose la communion sous les deux espèces, se lit dans un pontifical de Reims,

(1) *Les Laudes* du f. 65 r. mentionnent l'évêque de Limoges Turpion d'Aubusson (905-944/6) et le roi Raoul (923-936) : *Rodulpho Regi serenissimo... vila et victoria; Turpioni pontifici... salus et vita...*

(2) Paris, Bibliothèque nat., *Lat.* 1240, f. 6r-v.

(3) *Consuetudines monasteriorum Germaniae*, c. IX; éd. Br. ALBERS, *Consuetudines monasticae*, t. V, Mont-Cassin, 1912, p. 12.

(4) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 12052, f. 259v.

(5) A. WILSON, *The missal of Robert of Jumièges*, Londres, 1896, p. 294 (vol. XI de la collection de la *Bradshaw Society*). La rubrique est en vieil anglo-saxon. M. Wilson en donne la traduction en anglais moderne à la p. LXXII. C'est celle que nous reproduisons.

du x^e siècle, à la suite de cette simple rubrique : *Hic communica eum* (1). Dom Martène cite un pontifical de Noyon semblablement libellé (2). Ce livre doit être encore du x^e siècle, de même que le sacramentaire de Saint-Rémy de Reims cité par Dom Ménard. Ici le prêtre prononce une formule distincte pour chacun des deux éléments :

Communicet infirmum tunc dicens :
Corpus domini nostri Iesu Christi custodiat te in vitam aeternam.
Sanguis domini nostri Iesu Christi redimat te in vitam aeternam (3).

Les témoignages vont désormais en se multipliant :
 Sacramentaire de l'abbaye d'Epternach, écrit au début du xi^e siècle :

His expletis, communicet eum sacro viatico corporis et sanguinis Domini. Cum ergo communicaveris eum dices :
Domine sancte... te fideliter deprecamur ut accipienti fratri nostro infirmo sacramentam (sic) eucharistiam corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi... (4).

Missel de Troyes, du milieu du xi^e siècle :

Oratio ad communicandum infirmum :
Salvator noster... te supplices quesumus, ut hunc famulum N. ad corporis et sanguinis tui communionem indulta venia celestis benedictione perducas. Per.
 ... Hinc detur sacrificium infirmo ita dicendo : *Corpus et sanguis domini nostri sint tibi ad perpetuam salutem hic et in æternum. Amen.*
 Post haec sequitur oratio *Domine sancte... te fideliter deprecamur, ut accipienti fratri nostro sacrosanctum corpus et sanguinem domini nostri...* (5).

Missel de Notre-Dame de Laon, du xi^e siècle :

- (1) Bibliothèque de Reims, *Cod.* 340, f. 32v.
 (2) *De antiquis eccl. rit.*, éd. de Venise, t. I, p. 317.
 (3) *P. L.*, LXXVIII, 528.
 (4) Paris, Biblioth. nat., *Lat.* 9433, f. 244r.
 (5) *Ibid.*, *Lat.* 818, f. 179 v. — Dom André Wilwart a récemment démontré que ce missel était le manuscrit si souvent cité par Martène sous le nom de « Pontifical de saint Prudence ». Il faut donc rajeunir de deux siècles les nombreux extraits attribués par Martène au célèbre évêque de Troyes. Dom Wilwart en a fait le relevé exact. Cf. *Revue Bénédictine*, 1922, p. 282-293.

Misereatur... Indulgentiam... Tunc communicet eum sacerdos de corpore Christi ita dicendo : Corpus domini nostri Iesu Christi custodiat te in vitam aeternam. Amen.

Ad sanguinem dandum dicat : *Sanguis domini nostri Iesu Christi redimet te in vitam aeternam* (1).

Missel de l'église de Sainte-Marie-Madeleine, à Besançon, de la fin du XI^e siècle :

Deinde, si necesse fuerit, oleo sancto perungatur. Quod si non, communicetur, dicente sibi sacerdote : *Corpus et sanguis domini nostri Iesu Christi prosit anime...* (2).

Il a été question, dans un chapitre précédent, d'une famille de pontificaux allemands dont les nombreux exemplaires répondent à un type commun que j'ai proposé d'appeler « le pontifical romano-germanique du XI^e siècle ». Ces manuscrits contiennent ordinairement un *Ordo ad unguendum infirmum*, où l'administration du viatique est ainsi décrite (3) :

Post haec communicet eum sacerdos corpore et sanguine Domini, et sic septem continuo dies si (var. : nisi) necessitas contigerit, tam de communione quam et de alio officio...

Oratio ante perceptionem eucharistiae :

Corpus et sanguis domini nostri Iesu Christi custodiat animam tuam... Pax et communicatio corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi custodiat animam tuam.

J'ai vérifié ce texte dans le pontifical de Salzbourg (4), dans ceux de Mayence (5) et de Ratisbonne (6). On le trouverait sans

(1) Bibliothèque de Laon, *Cod.* 237, f. 67v.

(2) Bibliothèque de Besançon, *Cod.* 72, f. 222r., col. 2.

(3) Pour l'âge et la provenance des manuscrits qui vont être cités, cf. *Revue des sciences religieuses*, III, 1923, p. 150-154.

(4) Bibliothèque de Vendôme, *Cod.* 14, f. 133 r. — Paris, *Bibl. nat.*, *Lat.* 820 : l'*Ordo ad unguendum infirmum* occupe les ff. 149r-153v. Il a été publié, d'après ce manuscrit, par Dom MÉNARD, dans ses *Notes au sacramentaire grégorien*, P. L., LXXVIII, 526-529, et par Dom MARTÈNE, *De ant. eccl. rit.*, t. I, c. VII, art. IV, *Ordo XV*, éd. de Venise, t. I, p. 324-326. — Bibliothèque de Vitry-le-François, *Cod.* 36, f. 131v-134v.

(5) *Bibl. du Mont-Cassin*, *Cod.* 451, p. 395. L'*Ordo ad ung. infirmum* a été reproduit, d'après ce manuscrit, par Jean MORIN, *De Poenitentia*, Anvers, 1682, 2^e partie, p. 25-31. — *Bibl. de Vienne*, *Lat.* 701, f. 117 r. — Cet *Ordo* ne figure pas dans le *Vallicell.* D. 5, parce que le manuscrit est mutilé de la fin.

(6) Paris, *Bibl. nat.*, *Lat.* 1231, f. 99r-v.

doute aussi dans les autres pontificaux du même groupe (Bamberg, Eichstaedt, etc.).

Autre pontifical, du XI^e-XII^e siècle, d'origine inconnue :

Salvator noster... te supplices quesumus ut hunc famulum tuum ill. a corporis et sanguinis communionem, indulta venia, etc.

... Deinde communicet eum corpore et sanguine Domini et sic faciant per VII dies... (1).

Rituel de Porquerolles, dans les îles d'Hyères, écrit au XII^e siècle :

Deinde communicet infirmus corpore et sanguine Domini (2).

Règle de Pierre *degli Onesti*, prieur de N.-D. du Port, à Ravenne, approuvée par le pape Pascal II, en 1116 :

Quod si languor magis magisque increverit, per presbiteros aqua benedicta aspersi, oleo sancto perungantur et Christi corporis et sanguinis perceptione muniantur (3).

Pontifical de Rouen, du XIII^e siècle :

Tunc nisi communicatus fuerit, communicet eum sacerdos cum magna reverentia, tradens ei eucharistiam corporis et sanguinis Domini et communicando eum dicat istam orationem :

Domine sancte... te fideliter deprecamur ut accipienti huic fratri nostro sacrosanctam eucharistiam corporis et sanguinis domini nostri... (4).

Pontifical de Noyon, de la fin du XIII^e siècle :

Si communicetur eger, dicatur haec oratio : *Perceptio corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi ad salutem sit tibi... (5).*

Il n'y aurait que des difficultés à ne pas prendre ces textes dans leur sens obvie et à ne pas reconnaître qu'ils prescrivent la

(1) MARTÈNE, *op. cit.*, p. 322.

(2) Bibliothèque de l'Arsenal, *Cod.* 432 f. 20 v.

(3) C. 22 ; P. L., CLXIII, 727.

(4) Bibl. de Rouen, *Cod.* 380 (Y. 19), f. 85 v.

(5) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 47335, f. 486 v. — Sur la provenance de ce ms., cf. f. 55 r., dans les cérémonies pour l'ordination d'un abbé : « *Vis Noviomensi ecclesie et michi meisque successoribus, etc.* »

communion sous les deux espèces. On pourrait, à la rigueur, discuter sur l'une ou sur l'autre de ces rubriques, à condition de la considérer isolément. Mais si on les prend dans leur ensemble, si on les rapproche des documents hagiographiques contemporains, si on tient compte des textes qui nous restent à voir, notamment de ceux qui se rapportent à la pratique de l'intinction, il devient évident que l'interprétation la plus simple, celle qui donne à chaque mot son sens normal, est la seule admissible.

A partir de la seconde moitié du XII^e siècle, il en fut de la communion en viatique comme de la communion ordinaire : l'usage de ne la recevoir que sous l'espèce du pain se généralisa progressivement dans l'église latine. Plusieurs livres d'âge plus récent continuent à donner l'oraison : « *Domine sancte... te fideliter deprecamur ut accipienti fratri nostro sacrosanctam eucharistiam corporis et sanguinis (ou sacrosanctum corpus et sanguinem) domini nostri...*, etc ». Lorsqu'il n'y a pas d'autre indice, ces seuls mots ne sauraient être une preuve absolue de la persistance de la double communion (1). Ils ont pu, en effet, être maintenus par les copistes longtemps après que l'on avait cessé de donner au malade l'espèce du vin. La doctrine de la concomitance des deux éléments, corps et sang, sous chacune des deux espèces, si souvent exposée par les théologiens à partir du XII^e siècle (2), pouvait permettre de dire, à propos de la seule hostie consacrée : *eucharistia corporis et sanguinis*. Aussi trouvons-nous cette oraison dans des rituels qui ne décrivent certainement que la communion sous l'espèce du pain (3).

(1) Par exemple, Cambridge, Trinity College, *Cod. B. 11, 10*, pontifical de la fin du XII^e siècle, provenant probablement d'Ely, f. 117 r. L'oraison vient après la simple rubrique « *Hic communicetur infirmus a sacerdote* » (H. A. WILSON, *The Pontifical of Magdalen College*, vol. XXXIX, de la collection *Henry Bradshaw Society*, Londres, 1910, p. 231). De même, Bibl. de Rouen, *Cod. 406 (A. 414)*, XIII^e siècle, f. 5 v.; *Cod 381 (A. 529)*, rituel d'Evreux du XIV^e s., f. 29 r., col. 1, etc.

(2) Cf. *Revue*, III, 1923, p. 50.

(3) Par exemple, Bibl. Sainte-Geneviève, *Cod. 1252*, rituel de Sainte-Marie de Beaulieu, au Mans, XIV^e siècle, f. 13 v. : « *Deinde communicetur si necesse fuerit... Corpus domini nostri Iesu Christi prosit tibi... Postea dicat hanc orationem sequentem : Domine sancte... ut fratri nostro vel sorori nostre accipienti hanc sacrosanctam eucharistiam corporis et sanguinis domini nostri...* — De même Rouen, *Cod. 380 (Y. 19)*, rituel de Rouen du XV^e siècle, f. 95 v., etc.

Mais ce sont là des exceptions. Le langage ordinaire de la liturgie restera fidèle au vocabulaire traditionnel : le pain consacré sera toujours le *Corpus Christi*, tandis que l'appellation *Sanguis Christi* sera exclusivement réservée au vin. C'est pourquoi, dès que l'usage du viatique sous les deux espèces commença à tomber en désuétude, les copistes se préoccupèrent de corriger l'oraison *Domine sancte...* A l'expression primitive se substitua peu à peu la formule actuelle *eucharistia corporis domini nostri...*

* .

Le cérémonial de l'administration du viatique varia notablement suivant les temps et les lieux. On portait parfois le malade à l'église. Là, il était facile de le faire participer au pain et au vin eucharistiques, soit que l'on célébrât devant lui une messe spéciale, soit que l'on eût réservé d'une messe précédente les éléments consacrés. Cet usage fut surtout en honneur aux premiers siècles du moyen âge.

C'est dans l'oratoire du monastère que saint Benoît voulut communier une dernière fois, avant de rendre le dernier soupir :

Cumque per dies singulos languor ingravesceret, sexta die portari se in oratorium a discipulis fecit, ibique exitum suum dominici corporis et sanguinis perceptione munivit (1).

S. Isidore de Séville († 636) se fit également porter à l'église, pour y recevoir l'absolution et le viatique :

Et dum in praedicti martyris (saint Vincent) ecclesia, iuxta altaris cancellum, in medio poneretur choro, mulierum turbas longius stare praecepit...

His consummatis, vivificum corporis et sanguinis Domini sacrificium, cum profundo gemitu cordis indignum se iudicans, ab ipsis suscepit pontificibus (2).

Saint Omer, évêque de Téroouanne († v. 667), se rendit lui-même au pied de l'autel :

... eodem die de lectulo in quo iacebat surrexit atque in eccle-

(1) S. GREG., *Dial.*, l. II, c. 37 ; *P. L.*, LXXVI, 202.

(2) *Vita S. Isidori*, n. 34 (l'auteur se réfère ici à une lettre du clerc Redemptus, contemporain de saint Isidore et témoin de sa mort) ; *P. L.*, LXXXII, 46.

siam ingressus, pronus coram altare, cum lacrymis dominum pro se et pro circumstante eum oravit populo. Corpus vero Christi et sanguinem communicando, turbisque se circumdantibus praedicando, etc. (1).

Au début du ix^e siècle, Théodulphe d'Orléans († v. 821) prescrit à ses prêtres d'agir ainsi à l'égard de leurs fidèles :

Primitus autem infirmo poenitentia detur, deinde si permiserit infirmitas, abluto corpore, albis vestibus induatur et in ecclesiam deportetur.

...Tunc sacerdos det ei pacem et communicet eum dicens :
Corpus et sanguis Domini sit tibi remissio omnium peccatorum et custodiat te in vitam aeternam (2).

Trois siècles plus tard, cet ancien usage était quelquefois encore remis en vigueur dans les monastères. Voici ce que rapporte le biographe de saint Étienne de Grandmont († 1124) :

Tunc in oratorium se portari fecit, imperans fratribus ut divinum celebrarent officium... Tandem, finita missa, post sacram unctionem, post receptionem corporis et sanguinis Domini... feliciter migravit ad Dominum (3).

Il est évident que cette pratique n'a jamais pu être érigée en règle générale. Dans nombre de cas, l'état du malade l'interdisait absolument. Aussi voyons-nous quelquefois le prêtre offrir le saint sacrifice au domicile même du moribond (4). Le sacramentaire de Ratold, abbé de Corbie († 986), contient une « *Missa pro infirmo in domo* » rédigée pour ce cas particulier. En dehors du titre, les termes de la première oraison indiquent suffisamment que le célébrant se trouve dans la maison du malade : *Omnipotens sempiterna Deus qui subvenis in periculis... exoramus ut mittere digneris sanctum angelum tuum qui famulum tuum ill. in*

(1) *Vita sancti Audomari*, n. 12; *P. L.*, CXLVII, 1187.

(2) *Theodulphi Capitulare*; *P. L.*, CV, 220 et 222.

(3) *S. Stephani Grandimontensis vita*, c. 40-41; *P. L.*, CCIV, 1026.

(4) Hayton, abbé de Reichenau et évêque de Bâle de 807 à 823, défend à ses prêtres de célébrer la messe dans des maisons particulières, à moins que ce ne soit pour secourir un malade : *Quarto decimo, ut in tuguriis vel in ecclesiis non consecratis vel in domibus, nisi forte visitandi gratia in infirmitate detentis, missarum mysteria non celebrent* (*Haitonis Capitula ecclesiast.*, n. 14; *A. BORETICUS, Mon. Germ. hist., Capitularia*, t. I, 1883, p. 364).

hac domo consistentem, in angustiis et necessitatibus laborantem consolationibus tuis attollat... (1).

Cette messe, précédée du même titre, se trouve également dans un pontifical de Nevers, écrit entre les années 1013 et 1065 (2).

Les exemples concrets de la réalisation de cet usage sont peu fréquents. On peut cependant citer la *Vie* de saint Ansbert de Rouen († v. 695), rédigée au plus tard vers la fin du VIII^e siècle :

Die enim quinto Iduum februariorum, imminente vocationis suae hora, convocans fratrum cohortem, celebrare sibi sacra fecit missarum sollemnia. Deinde perceptione corporis et sanguinis Domini se muniens, ac sanctae cruxis vexillo se cunctosque circumstantes signans, somno ultimo exceptus in mortis quiete dormiens, transiit feliciter e mundo (3).

Il semble bien, d'après ce texte, que la messe fut célébrée devant le lit du saint. On trouve un récit analogue dans la *Vie* de saint Dunstan de Cantorbéry († 989), composée au XI^e siècle par le moine Osbern :

Une pieuse dame, gravement malade, prie le saint de lui apporter les derniers sacrements :

Unum tibi et ultimum, si ausim dicere, facio praeceptum, ut summo diluculo sacri unguinis ac dominici corporis participem me facias...

Saint Dunstan se rend à son désir :

Cuius imperio venerabilis pater Dunstanus annuens abiit; mane iuxta condictum rediit; itaque omnia peregit ut, finita fere missa, cum ipsa corpus et sanguinem Christi suscepisset, animam pariter Christo tradidisset (4).

La malade expire après avoir reçu la communion et avant que la messe ne soit terminée. Elle avait donc assisté au saint sacrifice et reçu le viatique au moment ordinaire de la communion.

Il y avait un moyen plus simple de pourvoir à la communion

(1) Paris, Bibl. nat., *Cod. lat.* 12052, f. 260v-261r.

(2) *Ibid.*, *Lat.* 17333, p. 362-363. — Sur la provenance et la date de ce manuscrit, voy. L. DELISLE. *Le cabinet des mss. de la Bibl. nat.*, t. III, 1881, p. 276-278.

(3) *Vita s. Ansberti*, n. 24; éd. W. LEVISON, *Mon. Germ. hist., Script. rer. Merov.*, t. V, 1910, p. 636.

(4) *S. Dunstani archiep. Cantuar. vita*, c. 16; *P. L.*, CXXXVII, 427.

des mourants. C'est celui qui devint de bonne heure le plus commun. Le prêtre se rendait au chevet du mourant en portant avec lui les saintes espèces. Le meilleur moment était aussitôt après la célébration de la messe. En prévision du ministère qu'il allait accomplir, le prêtre avait réservé, avant la fin du saint sacrifice, le pain et le vin consacrés qu'il devait apporter au malade. Un pontifical de Narbonne, du XI^e siècle, prescrit au prêtre de célébrer d'abord la messe et d'aller ensuite chez le malade avec « une portion du corps et du sang du Sauveur » :

Dum autem unguendus est infirmus, celebret pro eo missam sacerdos. Deinde convenientibus omnibus, veniat et ipse cum portione corporis et sanguinis Domini, quam portet levita...

Deinde adhibeat illi (infirmo) quod maius remedium atque solatium affert miseris mortalibus, id est muniat eum communione dominici corporis et sanguinis...

Corpus domini nostri Iesu Christi sanguine suo tinctum conservet animam tuam in vitam aeternam (1).

Nous reviendrons tout à l'heure sur le point particulier de l'intinction, mentionné dans la dernière phrase.

C'est également à l'issue de la messe qu'un rituel de Saint-Benoît-sur-Loire, du XIII^e siècle, place l'administration du viatique sous les deux espèces :

Post expletionem missae, exuat se presbyter casulam, ferens eucharistiam, pergat domum infirmorum...

Confessione vero dicta ab infirmo, detur ei corpus Domini, si quocumque petierit et dicatur haec oratio : ...*Domine sancte... te fideliter deprecamur ut accipienti fratri nostro ill. sacrosanctum corpus et sanguinem filii tui...*

Hic detur infirmo sacrificium ita dicendo :

Corpus et sanguis domini nostri Iesu Christi sit tibi...

Alia. *Accipe viaticum corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi...*

Oratio post comm. *Quem refecisti, Domine, caelesti mysterio corporis et sanguinis Iesu Christi...* (2).

Plusieurs hagiographes ou historiens ont relevé ce détail en

(1) MARTÈNE, *De ant. eccl. rit.*, l. I, c. VII, art. V, ordo XIII (addition de l'édition de Venise, t. I, p. 319-320).

(2) MARTÈNE, *loc. cit.*, ordo XXIV ; p. 336-337.

rapportant les derniers instants de leur héros. Un jeune saxon nouvellement converti, nous raconte Bède, se trouvait dangereusement malade dans un monastère. Saint Pierre et saint Paul lui apparaissent et l'exhortent :

« Noli timere, fili... Sed primum expectare habes donec missae celebrentur ac viatico dominici corporis ac sanguinis accepto, sic infirmitate simul et morte absolutus ad aeterna in caelis gaudia subleveris... »

Le jeune homme fait part de sa vision au prêtre Éappan, lequel,

vocatis fratribus parari prandium, missas fieri, atque omnes communicare more solito praecepit : simul et infirmanti puero de eodem sacrificio dominicae oblationis particulam deferri mandavit (1).

La *Vie* de la reine sainte Mathilde († 968), écrite vers l'an 1010, s'exprime ainsi :

Completa autem confessione, episcopus intravit ecclesiam, omnia implens quae regina desideraverat. Finita missa, rursum intravit cubiculum et iterando dedit illi remissionem peccatorum. Postmodum perunxit eam sacro oleo et recreavit sacrosancto corporis et sanguinis Christi mysterio (2).

Le roi Louis le Gros, d'après le récit de Suger, reçut le viatique dans les mêmes circonstances :

... querit (rex)... coram devotissime confiteri et securissimo dominici corporis et sanguinis viatico exitum suum muniri.

... obviam corpori domini Iesu Christi exiit... His igitur exoneratus, et Dei misericordia perfusus, humillime flexis genibus ante sacratissimum corpus et sanguinem domini nostri Iesu Christi (qui enim mox missam celebraverant, illuc ei cum processione devote attulerant) in hanc... confessionis vocem... :

« ... Hanc autem sacratissimi corporis eius eucharistiam illud idem credimus corpus quod assumptum est de virgine... »

Hunc sacratissimum sanguinem illum eundem qui de latere eius in cruce pendens defluxit... ».

Cum autem, cunctis admirantibus, facta primum peccatorum

(1) BÈDE, *Historia ecclesiast. gent. Anglorum*, l. IV, c. 14 ; P. L., XCV, 194-195.

(2) *Sacrae Mathildis reginae vita*, c. 24 ; P. L., CXXXV, 917.

confessione, devotissime corpori et sanguini devotissime communicasset, etc. (1).

Il ne saurait y avoir ici de doute sur la présence des deux espèces : le roi confesse séparément sa foi à la divine réalité que recouvre chacune d'elles. Cependant le biographe écrit un peu plus haut : « *Obviam corpori domini Iesu Christi exiit* ». Ceci nous montre que, prenant la partie pour le tout, on pouvait se contenter d'appeler « *Corpus Christi* » l'eucharistie présente dans son double élément. Nous trouvons des exemples de la même dénomination abrégée dans plusieurs des textes que nous venons de citer : fragment de la vie de saint Dunstan, rituel de Saint-Benoît-sur-Loire. On pourrait en produire d'autres (2). Il serait donc imprudent d'affirmer que tous les textes, hagiographiques ou liturgiques, où le viatique n'est désigné que par l'expression « *Corpus Christi, Corpus dominicum* » sont autant de témoins de la communion sous la seule espèce du pain (3).

(1) *Vita Ludovici Grossi*, c. 21 ; P. L., CLXXXVI, 1337-1338.

(2) Par exemple la *Vie* de saint Robert d'Arbrisselle († 1117), composée par un de ses disciples. Au ch. 27, le viatique est appelé tantôt « *Corpus et sanguis Christi* », tantôt simplement « *Corpus dominicum* » (*Vita S. Roberti de Arbrissello, auctore monacho Fontis Ebraldi ipsius discipulo et confessario*, c. 27 ; P. L., CLXII, 1070). — De même l'extrait de la *Vie* de sainte Odile que nous donnons un peu plus loin. — La *vie* de saint Corbinien, premier évêque de Freising († v. 730), fut écrite, avant l'année 769, par Arbéon, son quatrième successeur. Peu après l'année 824, elle fut retouchée par le prêtre Cozroh, sur l'ordre de l'évêque Hitto. En racontant la mort du saint, Arbéon avait écrit : « *post tanti Christi perceptionem corporis* ». Cozroh complète : « *post perceptionem corporis et sanguinis Christi* ». L'addition « *et sanguinis* » ne se comprendrait pas, si le second biographe avait pensé que Corbinien avait pu communier sous la seule espèce du pain. D'autre part, il serait bien invraisemblable que la communion au précieux sang se fût introduite depuis le temps où Arbéon avait composé la première *Vita*. Les deux biographes ont donc en vue le même usage liturgique et l'expression « *Corpus Christi* » d'Arbéon n'exclut pas la présence de l'espèce du vin (*Vita Corbiniani episcopi Baiuvariorum auctore Arbeone*, c. 34 ; éd. B. KRUSCH, dans les *Monum. Germ. Hist., Scriptores rer. Merov.*, t. VI, 1912, p. 588 ; *Vita retracta B*, p. 627).

(3) Il en est du viatique comme de la messe. On se contente souvent d'appeler celle-ci « le sacrifice du corps du Christ », bien que les deux espèces figurent également sur l'autel. V-g. S. AUGUSTIN, *De civitate Dei*, l. 22, c. 6 : *Perrexit unus (presbyter), obtulit ibi sacrificium corporis Christi*, etc. (P. L., XLI, 764).



Nous venons de voir qu'un pontifical de Narbonne, du ^{xr} siècle, supposait que les deux espèces eucharistiques étaient données au malade conjointement : au lieu de lui apporter un peu de précieux sang dans le calice, on se contentait de lui donner une parcelle d'hostie préalablement trempée dans du vin consacré. Régino de Prüm († 915) rapporte une décision d'un concile de Tours qui sanctionne cette pratique : l'hostie, déclare-t-on, doit avoir été imbibée du sang du Christ, afin que le prêtre puisse dire véritablement : *Corpus et sanguis Domini proficiat tibi* (1).

Les auteurs de ce décret se rendaient compte que le transfert et la conservation du précieux sang n'allaient point sans difficultés et que les prêtres des paroisses pouvaient être tentés de n'apporter à leurs malades que la seule espèce du pain. C'est pour éviter cette solution qu'ils recommandent l'usage de l'hostie trempée.

Malgré les avantages pratiques qu'elle pouvait présenter, l'intinction, pour la communion ordinaire des fidèles, fut l'objet de condamnations répétées (2). Mais on fit exception pour les mourants, en raison de la difficulté qu'ils pouvaient avoir à absorber le pain eucharistique non trempé (3). Aussi le pape Pascal II

(1) *Ut omnis presbiter habeat pyxidem aut vas tanto sacramento dignum, ubi corpus dominicum diligenter recondatur ad viaticum recedentibus a seculo. Quae sacra oblatio intincta debet esse in sanguine Christi, ut veraciter presbiter possit dicere infirmo : Corpus et sanguis domini nostri Iesu Christi proficiat tibi* (Régino de Prüm, *Libri duo de synodalibus causis*, l. I, c. 71 ; éd. F. G. A. WASSERSCHLEBEN, Leipzig, 1840, p. 56 ; cf. P. L., CXXXII, 205 (édition de BALUZE). — Ce décret fut recueilli dans les collections postérieures de Burchard de Worms et d'Yves de Chartres. Le concile de Tours dont il est censé émaner n'est pas autrement connu. La seule autorité de Régino ne suffit pas à mettre son authenticité hors de doute. (Sur les procédés assez libres de Régino, et sur son « art d'accommoder les textes », voy. P. FOURNIER, *L'œuvre canonique de Régino de Prüm, Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. LXXXI, 1920, p. 5-44). Mais en mettant les choses au pire, et en supposant qu'il soit une fabrication de Régino lui-même, ce canon garderait sa valeur comme témoin de l'usage suivi ou préconisé, au début du ^{ix} siècle, dans les pays rhénans ou mosellans.

(2) Cf. *Revue des sciences rel.*, II, 1922, p. 439.

(3) Cf. le canon 11 du XI^e concile de Tolède (a. 675) : ... *quod etiam in multorum exitu vidimus, qui optatum suis votis sacrae communionis expe-*

admet-il que l'on ne donne pas séparément les deux espèces aux enfants et aux malades.

Déjà les termes employés, à propos du viatique, par les *Statuta ecclesiae antiqua*, au commencement du vi^e siècle, font penser à une communion par intinction (1). Il convient en outre de remarquer dès maintenant que, dans plusieurs des rituels cités plus haut, le corps et le sang du Sauveur sont mentionnés conjointement, comme si le malade les recevait ensemble. Cette interprétation paraîtra fort vraisemblable, lorsque nous aurons parcouru les livres où le procédé de l'intinction est formellement prescrit. Voici ceux que nous pouvons joindre au pontifical de Narbonne :

Rituel du Nord de l'Italie, du xi^e siècle :

Ad communicandum infirmum si fieri potest, corpus Domini linctum cum sanguine mixtum : *Accipe vitiatum (= viaticum) corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi qui te custodiat...*

Corpus domini nostri Iesu Christi sanguine suo tinctum conservet animam tuam in vitam eternam. Amen (2).

Rituel à l'usage du monastère de Saint-Ambroise de Milan, du xi^e s. :

Postea (après les onctions) communica eum et dic : *Corpus domini nostri Iesu Christi sanguine suo tinctum conservet animam tuam in vitam aeternam. Amen.*

Oratio post communionem : *Domine sancte... ut accipienti fratri nostro sacrosanctam eucharistiam corpus et sanguinem domini nostri Iesu Christi* (3)...

Termes semblables dans un autre rituel d'une église milanaise, de deux siècles plus récent (4).

lentes viaticum, collatam sibi a sacerdote eucharistiam reiecerunt; non quod infidelitate hoc agerent, sed quod praeter dominici calicis haustum, traditam sibi non possent eucharistiam deglutire (MAXSI, *Concil.*, t. XI, p. 144).

(1) *Can. 76 (XX) : Et si continuo creditur moriturus (poenitens), reconcilietur per manus impositionem, et infundatur ori eius eucharistia* (P. L., LVI, 882-883). Le mot *infundatur* semble devoir s'appliquer de préférence à une matière capable de couler.

(2) Paris, Bibliothèque Mazarine, *Cod.* 525, f. 57v.

(3) MAGISTRETTI, *Manuale Ambrosianum, pars prima*, Milan, 1905, *Liber monachorum S. Ambrosii* (*Cod. T.* 96 sup., de la bibliothèque Ambrosienne), p. 82.

(4) *Ibid.*, *Excerpta ex Rituale sacramentorum s. XIII, olim ecclesiae S. Lau-*

Liber officiorum composé à l'abbaye de Farfa, au XI^e siècle :

Peruncto denique infirmo, lavet sacerdos manus su(as) et ducat corpus Domini dum cantantur psalmi...

His firmitis, communicet infirmus stantibus fratribus. Et antequam communicet, sacerdos dicat : *Corpus domini nostri Iesu Christi inclinatum sanguine suo mundet ab omni peccato...*

Post haec communicet et hoc patrato dicat sacerdos : *Domine sancte... te fideliter deprecamur pro fratre nostro eucharistiam sacrosanctam filii tui domini Iesu Christi corporis et sanguinis tam corpori quam anime sit salus* (1).

La même rubrique (avec l'expression *inclinatum sanguine suo*) se lit dans un *Ordo* de la visite des malades, écrit au XIII^e siècle, et conservé à la bibliothèque Vallicellane, dans un recueil de fragments (2).

Sacramentaire de la cathédrale d'Arezzo, du XI^e siècle :

Mox dabit ei communionem, dicens : *Corpus domini nostri Iesu Christi sanguine suo inditum intinctum mundet te ab omni peccato...*

Domine sancte... ut accipiente hoc fratre nostro N. eucharistiam sacrosanctam filii tui domini nostri Iesu Christi corpus et sanguinem, tam corporis (3)...

Bréviaire et missel provenant probablement du Nord de l'Italie (4). L'*Ordo ad visitandum infirmum* qui occupe les ff. 181v-183r a été écrit au XII^e siècle :

Deinde communicet eum corpore et sanguine Domini et dicat sacerdos : *Corpus domini nostri Iesu Christi sanguine suo inclitum (= intinctum) mundet te ab omni peccato...*

Sequitur oratio : *Domine sancte... ut accipiente fratre nostro ill. sacrosanctam hanc eucharistiam corporis et sanguinis domini nostri...* (5).

Rituel à l'usage de l'église de Soissons, du XII^e siècle :

rentioli Mediolan., p. 152. D'après ce ms., on donnait également la communion par intinction aux nouveaux baptisés. Cf. p. 147.

(1) Zurich, Bibliothèque cantonale, *Rheinau* 82, p. 247-248.

(2) Rome, Bibl. Vallic., *Cod. B.* 63, f. 234v.

(3) Rome, Bibl. Vaticane, *Lal.* 4772, f. 160v.

(4) Cf. BANNISTER, *Monumenti Vaticani di paleografia musicale latina*, 1913 p. 90-91.

(5) Bibliothèque Vaticane, *Lal.* 7018, f. 182r.

Postea communicet eum his verbis : *Corpus domini nostri sanguine suo tinctum...*

Domine sancte... ut accipienti fratri nostro sanctam eucharistiam corporis domini nostri Iesu Christi... (1).

Ces différentes rubriques sont rédigées en termes presque identiques. Les mêmes expressions y reviennent constamment. La plupart de ces livres dépendent évidemment d'une source commune. Les plus nombreux d'entre eux appartiennent à la Haute-Italie. Il faut donc, vraisemblablement, chercher dans cette région la patrie d'origine de la formule « *Corpus Domini nostri sanguine suo tinctum...* ». Mais on aurait tort de croire que, seuls, les rituels où on trouve ces mots ont pu servir à l'administration du viatique par intinction.

Lorsque les deux espèces devaient être données séparément, la rubrique avait à prévoir, semble-t-il, deux formules distinctes, *Corpus...*, *Sanguis...*, correspondant aux deux actes successifs du prêtre. Telle est la rédaction du sacramentaire de Saint-Remy de Reims, cité par Dom Ménard (2). Au contraire, l'expression *Corpus et sanguis...* ne convient parfaitement que si elle accompagne un geste unique, c'est bien, en effet, ce que suppose le décret du concile de Tours rapporté tout à l'heure. Selon le rite que préconise ce canon, le prêtre doit tendre au malade l'hostie trempée, en disant : *Corpus et sanguis...* S'il en est ainsi, on pourra ranger parmi les textes témoignant de l'administration du viatique par intinction plusieurs des livres précédemment cités : le pontifical de Troyes du XI^e siècle (pseudo-pontifical de Prudence), le sacramentaire de Ratold, le missel de Sainte-Marie Madeleine de Besançon et les divers exemplaires du « pontifical romano-germanique du XI^e siècle ».

Il faut aussi classer dans la même catégorie quelques rituels celtiques, où l'on remarque une disposition particulière qui mérite d'être notée. Ici le cérémonial qui entoure l'administration du viatique est calqué sur le plan de la messe, avec omission du *Canon* et de ce qui concerne la consécration. Après avoir récité quelques oraisons initiales, le prêtre dit l'épître et l'évangile, le *Pater* avec ses embolismes, une formule pour le baiser de

(1) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 17334, f. 37v-38r.

(2) *Cf.* ci-dessus, p. 444.

paix, les oraisons avant et après la communion. Il termine la cérémonie en bénissant l'assistance. C'est ce que les liturgistes appelleront plus tard une *missa sicca* (1).

Voici les rubriques de la communion :

Livre de Dimna, du ix^e s. (irlandais) :

Das ei euchar(s)ti(m) dicens : *Corpus et sanguis domini nostri Iesu Christi filii Dei vivi conservet animam tuam in vitam perpetuam* (2).

Missel de Stowe, début du ix^e siècle :

Oramus te, Domine, pro fratre nostro N. Domine sancte... ut accipienti fratri nostro sacrosanctam hanc eucharistiam corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi...

Corpus et sanguis domini nostri Iesu Christi filii Dei vivi altissimi. rel(iqua) (3).

Livre de Mulling, ix^e s. :

Tum reficiatur corpore et sanguine.

Corpus cum sanguine domini nostri Iesu Christi sanitas sit tibi in vitam eternam (4).

Fragment de Deer, Aberdeenshire (Ecosse) ; première moitié du XII^e s. :

Hisund dubar sacorfaicc dau (Hic da sacrificium illi).

(1) Ce dispositif n'est complet que dans le missel de Stowe et le livre de Dimna (ici l'évangile est suivi du *Credo*). Mais il faut remarquer que ces fragments de rituels nous sont parvenus hors de leur contexte primitif, dans des manuscrits où ils ne sont plus à leur place. Les hasards des transcriptions ont pu leur faire subir de plus ou moins graves mutilations. Il est certain qu'ils représentent tous un type commun, dont le cadre doit être reconstitué d'après les exemplaires les mieux conservés.

(2) F. E. WARREN, *The liturgy and ritual of the Celtic Church*, Oxford, 1881, p. 170. — Le Livre de Dimna est un évangélaire irlandais, écrit au ix^e siècle (Dublin, Trinity College, *Cod. A. 4. 23*). L'*Ordo* édité par M. Warren occupe les ff. 52-54, entre l'évangile de saint Luc et celui de saint Jean.

(3) WARREN, *Op. cit.*, p. 224 ; George F. WARNER, *The Stowe Missal*, t. II, Londres, 1915 (Vol. XXXII de la collection publiée par la *Bradshaw Society*), p. 35.

(4) WARREN, *Op. cit.*, p. 173. L'*Ordo* fut écrit, au ix^e s., à la suite de l'évangile de saint Matthieu, dans le Livre de Mulling, évangélaire irlandais de date plus ancienne.

Corpus cum sanguine (sic) *domini nostri Iesu Christi sanitas sit tibi in vitam perpetuam et salutem* (1).

L'expression *Corpus cum sanguine* des fragments de Mulling et de Deer ne s'explique bien que si le malade recevait les deux espèces à la fois, sous la forme de pain trempé. D'autre part, l'identité de rituel nous oblige à donner le même sens à la formule *Corpus et sanguis* des deux autres livres celtiques.

Les textes hagiographiques appelleraient des observations analogues. Lorsqu'on nous dit simplement qu'un saint personnage a reçu, avant de mourir, le corps et le sang du Sauveur, il n'en faut pas conclure que les deux éléments eucharistiques lui ont été donnés l'un après l'autre. Tout porte à croire que le viatique par intinction a été fort répandu. Mais ce détail liturgique, en raison même de son caractère banal, ne semblait mériter aucune mention spéciale. Quelquefois cependant, sans le faire à dessein, les hagiographes peuvent nous fournir une indication utilisable.

Dans la seconde moitié du ix^e siècle, un anonyme nous raconte comment sainte Odile, la patronne de l'Alsace, rendit le dernier soupir avant d'avoir reçu le viatique. Rappelée à la vie par les prières de ses sœurs, la sainte se plaignit doucement qu'on l'eût

(1) WARREN, *Op. cit.*, p. 164. Ce fragment fut transcrit au xii^e siècle, mais avant l'année 1130, sur deux pages libres de l'évangélaire de Deer, qui appartient aujourd'hui à la bibliothèque de l'Université de Cambridge (*Cod.* II, 6, 32, f. 28v-29r). La rubrique gaélique est traduite en note par M. Warren. — Nous avons rencontré une rubrique analogue (*Hinc detur sacrificium...*) dans le missel de Troyes cité plus haut (Cf. ci-dessus, p. 444, n. 5). Il faut noter en outre que ce missel, traitant à un autre endroit de l'administration du viatique, décrit une *missa sicca* qui rappelle celle des livres celtiques : « *Si autem infirmus ita in lecto detentus est, ut ad ecclesiam vel ad missam ire non possit, sacerdos accipiat librum sacramentorum, stolam ad collum habens, summa cum devotione veniat ante infirmum, salutans eum verbis divinis. In primis dicat collectam ad diem pertinentem et epistolam. Postea legat evangelium. Deinde dicat Dominus vobiscum. Sursum corda. Gratias agamus Domino. Sequitur praeformatio, usque Sanctus. Inde dicat : Oremus. Praeceptis salutaribus, cum oratione dominica, usque Per omnia saecula saeculorum. Postea comunicet eum. Sequitur oratio post communionem* » (Paris, *Bibl. nat.*, *Lat.* 818, f. 183r). Il faut donc rectifier, en tenant compte des livres celtiques, et conformément aux conclusions de Dom Wilmart sur la véritable identité du pseudo-pontifical de Prudence, ce que dit A. Franz des origines de la *missa sicca* (A. FRANZ, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, 1902, p. 80).

obligée à quitter les joies du Paradis. Mais ses compagnes justifèrent leur intervention :

Illae autem e contra ferebant se hoc idcirco egisse ne negligentia notarentur, si ipsa expers dominici corporis obiret. Cumque calicem, in quo dominicum corpus et sanguis habebatur, sibi adferri iussisset, propriis manibus eum accipiendo, sancta communione participata, omnibus cernentibus animam tradidit. Ipse autem calix in eodem monasterio ob memoriam illius venerabilis facti eatenus permanet (1).

Le corps et le sang du Sauveur étaient donc réunis dans un seul calice. Sainte Odile prend le vase sacré dans ses mains et se communique, de la même façon, semble-t-il, que le prêtre à l'autel, lorsqu'il absorbe simultanément le précieux sang et la parcelle d'hostie qu'il a déposée quelques instants auparavant dans le calice. — On remarquera qu'ici, où la présence du sang n'est pas douteuse, les compagnes de sainte Odile ne mentionnent cependant que le corps du Seigneur (2).

..

En dépit de la prescription du concile de Tours, l'habitude de réserver des hosties préalablement trempées dans le précieux sang ne fut jamais très répandue en Occident (3). On se bornait à enfermer dans une pyxide des hosties ordinaires (4). Dès lors, si on ne voulait pas se contenter d'administrer le viatique sous la seule espèce du pain, il fallait avoir soin, à une messe précédant de peu la cérémonie du viatique, de tremper l'hostie, ou de réserver

(1) *Vita Odiliae abbatissae Hoemburgens.*, c. 22 ; éd. W. LEVISON, dans les *Monum. Germ. histor., Scriptorum rer. Merov.*, t. VI, 1913, p. 50. — Ce calice, déposé au trésor épiscopal de Saverne, après l'incendie du couvent de Hohembourg, en 1546, disparut pendant les troubles de la guerre de Trente Ans. Cf. Chr. PFISTER, *Le duché mérovingien d'Alsace et la légende de sainte Odile*, 1892, p. 59, note 1.

(2) Cf. ci-dessus, p. 453

(3) Dans la liturgie byzantine au contraire c'est la pratique normale.

(4) Voy., par exemple, les *Coutumes de Cluny*, d'après Udalric, l. I, c. 8 : *Ipsae autem hostiae cum fuerint consecratae, mutantur quatuor cum illis quae in pixide et in aurea columba super altare pendente iugiter servantur, maxime propter infirmos, ut quidquid de eis evenerit, viaticum sit in promptu* (P. L., CXLIX, 653).

ver un peu de précieux sang. Mais il n'était pas toujours possible de prendre ces précautions. Le prêtre pouvait être appelé à l'improviste au chevet d'un mourant. Dans ce cas, on ne disposait que des hosties de la Réserve. Le désir de sauvegarder les formes traditionnelles de la communion inspira alors un autre procédé : en l'absence de vin consacré, on trempa l'hostie dans du vin ordinaire.

Nous avons ici, pour le viatique, la répétition de ce que nous avons déjà constaté au sujet de la messe des Présanctifiés (1). Cette pratique est érigée en règle, dès le XII^e siècle, dans de nombreuses maisons de l'Ordre de Cluny. Les *Coutumes* d'Udalric la décrivent ainsi :

Si autem communionem sacram percepturus est (infirmus), tunc ab alio dicuntur praefatae collectae et ipse interim sacerdos... redit cum geminis candelabris ad ecclesiam ut corpus Domini apportet, quod accepturus prius veniam petit ; et prius incensat, frangit et partem quam allaturus est super calicem tenet...

Interea curatur ut infirmi bucca lavetur recepturi ipsum corpus Domini, quod recipit vino intinctum ; quo epotato ebibit quoque ablutionem calicis (2).

Même cérémonial dans les Constitutions d'Hirschau, rédigées par l'abbé Guillaume (1068-1091) :

Ibi (à l'église) denuo lotis manibus vinum et aquam calici infundit et priusquam illud accipiat, tantum inclinatur et pixide, in qua corpus Domini quod reconditum est, super altare posita, cum incenso desuper facit et corpus Domini quod super calicem frangit, et partem, quam delaturus est, super calicem tenet...

Recipiet autem (infirmus) intinctum de vino. Sed deinde hausto eodem vino, ebibit quod ablutionem calicis (3).

(1) Mgr Duchesne conjecture qu'un usage analogue fut en vigueur, dans l'antiquité chrétienne, pour les communions privées. « Il est à croire, écrit-il, que quand les fidèles s'administraient eux-mêmes la communion à domicile, ils suivaient un cérémonial analogue » à celui de la liturgie des Présanctifiés (*Origines du culte chrétien*, 1920, p. 263). — Dans l'histoire de Sérapion, rapportée par Eusèbe, l'enfant qui est allé chercher l'eucharistie la mouille avant de la donner au vieillard. Mais on n'indique pas quel fut le liquide employé (*Hist. eccl.*, I, VI, c. 44 ; éd. GRAPIN, t. II, p. 284).

(2) *Consuetudines Cluniacenses*, t. III, c. 28 ; *P. L.*, CXLIX, 771.

(3) *Constitutiones Hirsauigienses*, l. II, c. 62 ; *P. L.*, CL, 1133.

Au vin qui est versé dans le calice on ajoute un peu d'eau, comme à la messe. Ce détail montre combien on tient à conserver l'analogie extérieure entre ce vin et le précieux sang.

Vers la même époque, un missel de la cathédrale d'Exeter prescrit le même procédé d'intinction. Mais ici apparaît en même temps la croyance à la vertu consécrationnelle du mélange. Le contact de l'hostie fera du vin le sang du Sauveur :

Hic communicetur infirmus et ponat sacrificium in vino sine aqua, dicens : *Fiat commixtio et consecratio corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi...* (1).

Un missel de N.-D. de Reims, du XIII^e siècle, présente une rubrique semblable :

Post unctionem et istas orationes communicet presbiter infirmum mittens sacrificium in vinum et dicat : *Fiat unctio et consecratio corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi nobis et omnibus...*

Cum communicatus fuerit, dicat sacerdos orationem hanc : *Domine sancte... te fideliter deprecamur ut accipienti fratri nostro sacrosanctum corpus et sanguinem Iesu Christi filii tui...* (2).

Si l'on pense que le vin est « sanctifié », le vendredi saint, par le contact de l'hostie consacrée, il sera tout naturel d'admettre la même conclusion pour le vin qui sert au viatique. Mais, pour ce dernier cas, les documents sont beaucoup moins nombreux. Les rubriques des *Ordines* réglant l'administration des derniers sacrements sont muettes le plus souvent sur la provenance du précieux sang donné au malade. Il serait permis de faire des conjectures ; mais en l'absence de témoignages positifs, on ne saurait aboutir à une certitude.

Nous sommes cependant autorisés à croire, malgré le laconisme des textes conservés, que, dans la pratique, l'emploi de vin non consacré fut d'un usage fréquent pour l'intinction de l'hostie, et que l'on attribua souvent à ce mélange les mêmes effets qu'à celui de la messe des Présanctifiés. Nous rencontrons en effet au XIII^e et au XIV^e siècle, tout un groupe de documents, où il est nette-

(1) F. E. WARREN, *The Leofric Missal as used in the Cathedral of Exeter during the episcopate of its first Bishop, A. D. 1052-1072*, Oxford, 1883, p. 241.

(2) Bibliothèque de Reims, *Cod.* 216, f. 135v, col. 1.

ment affirmé que le vin du viatique est sanctifié par le contact du pain eucharistique. Ces documents ont été transcrits bien après les travaux des grands scolastiques. Ils continuent cependant à professer une croyance ruinée dans les Ecoles, depuis près de deux siècles, par les progrès de la théologie sacramentaire. Le fait serait-il explicable, si ces textes tardifs ne se reliaient à une tradition antérieure? On peut déjà trouver surprenant que les copistes n'aient point encore corrigé leurs livres. Mais il serait tout à fait incompréhensible qu'il eussent, à la date où nous sommes, subitement innové pour se mettre en opposition avec la doctrine universellement enseignée de leur temps. Pour juger de l'autorité des témoignages que nous allons produire, quelques explications préalables sont nécessaires.

..

Dans les dernières années du XIII^e siècle (1), Guillaume Durand, évêque de Mende et l'un des plus réputés canonistes de la Curie, rédigea un Pontifical qui jouit bientôt d'une grande autorité. Ce livre est à la base de la première édition du *Pontificale Romanum*, imprimée à Rome, en 1485, par ordre d'Innocent VIII. G. Durand avait voulu composer une œuvre romaine de fonds et d'inspiration, conforme aux usages de la Curie, assez élargie toutefois pour pouvoir servir aux besoins des évêques ordinaires. Mais il avait eu un prédécesseur, dans le travail duquel il a largement puisé. La compilation de ce dernier anonyme n'a pas jusqu'ici attiré l'attention des liturgistes. C'est néanmoins une des pièces maîtresses de la liturgie romaine au moyen âge.

Cette lointaine ébauche de notre *Pontificale Romanum* avait été fort répandue dans la chrétienté, avant d'être supplantée par l'ouvrage plus complet de l'évêque de Mende. Il nous en est parvenu de nombreuses copies. Parmi celles que nous avons pu étudier, nous citerons les suivantes, comme étant demeurées les plus rapprochées du document primitif :

A la Bibliothèque Vaticane, les *Codd. Lat.* 1152, 1153, 1154, 1155, 4745, 4747, 4748 I, 4748 II, 5791; *Borghes.* 14, *Borghes.* 72.

(1) Exactement entre 1292 et 1295, comme l'a démontré Mgr Batiffol, *Introduction au Pontifical romain*, dans les *Etudes de liturgie et d'archéologie chrétienne*, 1919, p. 29.

A Paris, à la Bibliothèque nationale, les *Codd. Lat.* 15619 et 17336; à la Bibliothèque de l'Arsenal, le *Cod.* 333.

A la Bibliothèque de Lyon, le *Cod.* 5132.

Ces manuscrits sont du xiv^e siècle, sauf peut-être deux ou trois qui peuvent appartenir aux premières années du siècle suivant. On aura une idée de leur contenu en lisant les analyses consacrées par Ehrensberger à ceux d'entre eux qui sont conservés à la Bibliothèque Vaticane (1). Le caractère essentiellement romain de leurs fonds commun se manifeste à première vue. Après l'ordination des prêtres, une rubrique spéciale, maintenue dans plusieurs de nos exemplaires (2), prévoit le cas où le nouveau prêtre est un prêtre-cardinal et expose comment le pape doit lui remettre l'anneau.

Dans l'*Ordo* du sacre d'un évêque, c'est l'*Apostolicus* lui-même qui pontifie, et l'ordination a lieu dans la basilique de Saint-Pierre.

D'ailleurs, nombre des cérémonies décrites sont spéciales à Rome : l'ordination et le couronnement du pape, à Saint-Pierre, suivis de la procession qui conduit le nouveau pontife au Latran ; le couronnement de l'empereur et de l'impératrice ; les offices de la semaine sainte, dans les basiliques de Saint-Jean-de-Latran et de Sainte-Croix-de-Jérusalem, tels que nous les avons déjà rencontrés dans le missel papal du xiii^e siècle (3). Dans les miniatures, on voit souvent le pape, couronné de la tiare, accomplissant les cérémonies décrites dans le texte.

Un examen détaillé, dont nous ne pouvons donner ici que les conclusions, nous a convaincu que tous ces manuscrits dérivent d'un modèle commun, lequel fut composé à Rome même, dans les premières années du xiii^e siècle. Les livres de la Curie furent

(1) H. EHRENSBERGER, *Libri Liturgici biblioth. apost. Vaticanae manuscripti*, 1897. Cf. p. 517, 519, 520, 522, 527, 529, 532, 542, 552, 553.

(2) *Voy. Vat.* 4747, f. 24r; *Vat.* 4748 I, f. 9r; *Vat.* 4748 II, f. 23v; *Vat.* 5791 f. 32; — Paris, Bibl. nat., *Lat.* 15619, f. 24v, et *Lat.* 17336, f. 12v; Bibl. de, l'Arsenal, *Cod.* 333, f. 18r. — Cette rubrique se trouve également dans le *Lat.* 1219 de la Bibliothèque nationale. Ce pontifical est de la même famille que les précédents. Il est malheureusement mutilé.

(3) Cf. *Revue*, III, 1923, p. 175. Dans le *Cod. Borghes.* 14, écrit pour l'Eglise de Riga, les traits romains sont plus atténués. Cf., f. 94v, le début des cérémonies du vendredi saint. On n'est plus au Latran et ce n'est plus le pape qui officie.

les principales sources où puisa le compilateur. A propos de certaines bénédictions, il nous avertit qu'elles ne figurent pas dans l'*Ordinarium papae* (1). C'est afin que son ouvrage pût être employé dans l'ensemble de la chrétienté qu'il a eu soin de le compléter à l'aide de documents non romains. Il fait place, par exemple, à un *Ordo romanus qualiter concilium agatur*, lequel ne traite en réalité que du concile provincial, présidé par l'évêque métropolitain.

Cependant la couleur romaine est bien plus accentuée dans ce pontifical que dans celui de l'évêque de Mende. Durand maintiendra, peut-être par égards pour son devancier, quelques cérémonies appartenant exclusivement à la liturgie papale, telles que le sacre du pontife romain. Mais il les abrègera, n'en conservera que l'essentiel. Il éliminera, par exemple, dans ce dernier chapitre, tout ce qui concerne le couronnement du nouveau pape, sur le seuil de la basilique Vaticane, ainsi que la pittoresque procession à travers Rome et l'intronisation au Latran.

Plus spécialement romain, l'ancien pontifical est aussi plus archaïque. Les différentes matières n'y sont pas classées, comme dans l'ouvrage de G. Durand, en livres distincts. L'auteur n'a pas encore nettement conscience de ce qui doit distinguer un pontifical d'un rituel. Il reproduit tout ce qui regarde l'administration des sacrements de baptême, de pénitence, d'extrême onction. Durand écartera résolument ces chapitres, parce que, dit-il, ces cérémonies sont l'affaire des simples prêtres (2). Son édition représentait donc un réel progrès. Aussi se répandit-elle rapidement.

Néanmoins, durant tout le xiv^e siècle, l'ouvrage de son prédécesseur continua à être transcrit. Il arrivait même aux copistes qui s'y employaient de faire des emprunts au livre rival (3). A la

(1) *Benedictio pere et baculi peregrinorum, que non est in ordinario pape...*, *Benedictio lapidis primarii, que non est in ordinario papali...*, (Vat. 1152, f. 48v et 50v; Vat. 1153, f. 43v et 44v, etc).

(2) Cf. BATTIFOL, *op. cit.*, p. 16 (Préface de G. Durand).

(3) Nous verrons, dans un prochain chapitre, un exemple de ces emprunts. Dans le Cod. 15619 de la Bibliothèque nationale, au f. 106r, après le titre *De benedictione virginum*, le scribe a ajouté : « *Vide in rationali, in prohemio secunde partis, §. Quia vero et sequenti* ». C'est un renvoi au *Rationale divinatorum officiorum* de Guillaume Durand, l. II, c. I, n. 39 (éd. de Lyon, 1574, f. 50v).

Curie, le vieux pontifical fut longtemps encore en service. On l'emporta à Avignon (1), où il fut, avec le missel de la chapelle papale, un des documents mis à contribution par l'auteur de l'*Ordo XIV* (2).

Dans tous les manuscrits que nous venons d'énumérer, figure la série de pièces publiées par Mabillon, sous le titre d'*Ordo X* (3).

Nous y trouvons donc le rituel du viatique. Pour la rubrique de la communion, tous nos exemplaires ne présentent pas une rédaction absolument identique. Voici celle du *Vat. lat.* 5791, ms. du commencement du xiv^e siècle :

Tunc tradat ei sacerdos eucharistiam dominici corporis intincto vino et vinum tali intinctione sanctificatum, in Christi sanguinem transmutatum, dicens : *Accipe super* (4) *viaticum corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi, qui te custodiat...*

(1) La pièce par laquelle il débute (*Ordo septem ecclesiasticorum graduum*) nous permet de le reconnaître, en de nombreux exemplaires, dans les catalogues de la bibliothèque papale, au cours des pérégrinations qui suivirent son transfert à Pérouse, effectué en 1304. Cf. FR. EHRLICH, *Archiv für Literatur- und Kirchengesch. des Mittelalters*, I, 1885, p. 346 (Inventaire du trésor pontifical, à Assise, en 1339) : « XL. It.... quoddam pontificale pulcrum bene illuminatum copertum de samite rubeo, quod incipit in sui principio : Ordo septem ecclesiasticorum graduum... ». Plusieurs autres semblables à la suite.

(2) En voici une preuve. Le ch. 45 de l'*Ordo XIV* (MABILLON, *Museum Italicum*, t. II, p. 271-278), sur l'ordination du pape, se trouve également dans tous les exemplaires de notre pontifical (v-g, dans le *Cod. lat.* 1219 de la Bibliothèque nationale, f. 14r-17r). C'est ici que l'a copié, sans y changer un seul mot, l'auteur de l'*Ordo XIV*. On lit en effet dans ce texte, à propos de la préface « *Honor omnium dignitatum* », ce simple renvoi : « *quae superius in consecratione aliorum episcoporum posita est* » (MABILLON, *l. c.*, p. 273). Or cette préface ne figure à aucun endroit de l'*Ordo XIV*. Dans notre pontifical au contraire, où l'*Ordo* de la consécration des évêques précède immédiatement celui de la consécration du pape, elle est donnée intégralement, quelques pages avant le renvoi (v-g., *Paris*, 1219, f. 10v, col. 2). Le renvoi n'a donc de sens qu'ici. Cette observation nous fait comprendre le sens du mot « *rubrica* », que le rédacteur de l'*Ordo XIV* a écrit à la suite du titre de son ch. 45. Ce chapitre est en effet une simple rubrique de notre pontifical. Mabillon se trompait, lorsqu'il voyait dans ce terme l'indice d'une interpolation postérieure (*l. c.*, p. 357, note a).

(3) Avec, en plus, l'*Ordo* du concile, intercalé entre les cérémonies du baptême et l'*Ordo ad dandam penitentiam*. Cf. MABILLON, *op. cit.*, p. 97-117.

(4) Pour *frater*, mauvaise transcription d'une abréviation mal comprise. Cf. ci-dessous, le *Vat.* 4745.

Post communionem dicit orationem : *Domine sancte... te ꝑ(de) liter deprecatur ut accipienti fratri nostro sacrosanctum corpus et sanguinem domini nostri... (1).*

La signification précise du verbe *sanctifier* est expliquée ici, avec toute la clarté possible, par l'incise complémentaire « *in Christi sanguinem transmutatum* ».

Cette même formule figure dans le *Vaticanus 4747*, manuscrit qui a servi à Rome, au *xiv^e* siècle. Mais une main postérieure a passé un léger trait à l'encre noire (les rubriques sont en rouge) sur les mots « *et in sanguinem Christi transmutatum* (2).

Le *Cod. Borghes. 72*, copié au *xiv^e* siècle, donne le même texte que le *Vat. 5791*, mais avec une reprise. Le premier scribe s'est arrêté au milieu d'un mot : *...tali int*. On a complété après coup, en utilisant la marge pour la fin de la phrase : *entione sanctificatum cum Christi sanguine transmutatum* (3).

Le *Vaticanus 1155* (*xiv^e-xv* siècles) offre une formule assez embrouillée, bien que le sens général demeure clair :

Tunc tradat ei sacerdos eucharistiam dominici corporis intincti vino et intinctam vinum tali intinctione sanctificatum, in Christi sanguinem [f. 192r] transmutatum tali intinc-

(1) *Bibl. Vat., Lat. 5791, f. 233r-v.*

(2) *Vat. lat. 4747, f. 208r.* — On lit, au f. 247r de ce ms., la rubrique suivante : « *Hoc sacramentum prestant suffraganei suis metropolitanis quando consecrantur : Ego ille talis ecclesie vel abbas... obediens ero beate Cecilie et ecclesie Calaritano et domino meo P. archiepiscopo Calaritano...* ». C'est ce qui a fait intituler ce ms. « *Pontificale Calaritanum* » (EHRENSBERGER, *op. cit.*, p. 542; H. M. BANNISTER, *Monum. Vat. di Paleographia musicale latina*, p. 183). Mais on remarque ça et là de menues annotations marginales (*v-g. f. 24v, 157v et suiv.*), complétant ou rectifiant les rubriques de cérémonies romaines (offices de la semaine sainte). Elles ne peuvent guère avoir été écrites que sur place, par quelque cérémoniaire. Nous pensons donc que ce pontifical a été employé à Rome même. Il est possible que, transcrit pour l'église de Cagliari, il n'ait jamais rejoint sa destination. Peut-être aussi est-il devenu la propriété de l'archevêque de cette ville après avoir d'abord servi à Rome. Il faut noter que la formule mentionnée ci-dessus est écrite, après trois pages demeurées en blanc, sur le premier feuillet d'un nouveau cahier, par lequel se termine le volume. L'initiale P. peut désigner l'archevêque Pierre, ancien abbé du monastère cistercien de Benifazano, sacré en 1348 et mort probablement en 1352. Cf. EUBEL, *Hierarchia catholica medii aevi*, t. I, 2^e éd., 1913, p. 157.

(3) *Bibl. Vat. Cod. Borghes. 72, f. 188r.*

tionem sanctificatum, dicens... (pour le reste, comme le *Vat. 5791*) (1).

La rubrique du *Lat. 15619*, de la Bibliothèque nationale, ne diffère presque pas de celle du *Vaticanus 5791* :

Tunc sacerdos tradat ei eucharistiam dominici corporis intinctam vino et intinctum vinum tali intinctione sanctificatum, in Christi sanguinem transmutatum, dicens... (comme ci-dessus) (2).

Dom Martène signale le même texte dans un pontifical du XIII^e siècle, employé à Constantinople, au temps de l'empire latin qu'y avaient installé les Croisés (1204-1261) (3). Ce pontifical serait le plus ancien de notre série.

Mais le modèle romain existait dès le début du siècle. Il fut en effet utilisé pour la composition du *Bréviaire de Sainte-Claire*, dont nous avons déjà parlé (4). Cet antique document de la liturgie franciscaine se compose presque exclusivement de textes empruntés aux livres rituels de la liturgie romaine. Il dépend surtout de l'*Ordinarium* papal issu de la réforme d'Innocent III (5). Mais notre vieux pontifical fut aussi une de ses sources. Il lui fournit notamment l'*Ordo ad communicandum infirmum*. Le compilateur franciscain n'a fait que quelques légères retouches :

Postea accipiant crucem et capssam cum corpore Christi, calicem et duo luminaria et sic processionaliter ad corpus egroti...

Qua (oratione) finita, tradat ei eucharistiam dominici corporis intincto vino et vinum tali intinctione sanctificatum et in Christi sanguinem transmutatum dicendo : *Domine non sum dignus...* Postea dicat sacerdos : *Accipe, frater, supremum viaticum corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi...*

Post communionem dicatur oratio : *Domine sancte... te fideliter deprecamur ut accipienti fratri nostro sacrosanctum corpus et sanguinem domini nostri Iesu Christi...* (6).

(1) *Cod. Vat. lat.* 1155, f. 191v-192r.

(2) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 15619, f. 252v.

(3) *De ant. eccl. rit.*, éd. de Venise, t. I, p. 156. Cf. p. XX : « *Ex bibliotheca RR. PP. praedicatorum maioris Conven. Parisiensis* ».

(4) Cf. *Revue*, III, 1923, p. 175.

(5) Cf. notre étude sur *Le missel de la chapelle papale à la fin du XIII^e siècle*.

(6) P. Leone BRACALONI, *Il primo Rituale francescano nel breviario di S. Chiara*, dans l'*Archivium franciscanum historicum*, XVI, 1923, p. 77.

Les pontificaux qu'il nous reste à parcourir présentent une formule légèrement corrigée : Voici celle du *Cod.* 5132 de la Bibliothèque de Lyon :

Tunc tradat ei sacerdos eucharistiam dominici corporis intinti vino et vino tali intintione sanctificatum dicens : *Accipe, frater, viaticum corporis et sanguinis domini nostri...*

Domine sancte... ut accipienti fratri nostro sacrosanctum corpus et sanguinem domini nostri... (1).

Termes à peu près semblables dans les deux mss. du Vatican 1153 et 1154, tous deux du XIV^e siècle (2).

Il est possible que ces exemplaires dépendent d'un modèle où les mots « *et in sanguinem Christi transmutatum* » avaient été barrés, comme dans le *Vat.* 4747. Mais malgré la suppression de ce membre de phrase, on laisse subsister les deux mentions du précieux sang qui viennent aux lignes suivantes.

La correction est un peu plus accentuée dans le ms. 333 de la Bibliothèque de l'Arsenal et dans les *Vaticani* 1152, 4748 I et 4748 II. Ces quatre manuscrits appartiennent au XIV^e siècle. Le *Cod.* 333 de l'Arsenal paraît avoir été écrit par un copiste italien. Le *Vaticanus* 4748 I a été exécuté pour l'église de Novare (3). Quant aux *Vaticani* 1152 et 4748 II, M. Bannister estime probable qu'ils proviennent l'un de Modène, l'autre de Pérouse (4). D'après ces pontificaux, le prêtre doit dire simplement : « *Accipe, frater, viaticum corporis domini nostri...* ». Mais la rubrique déclare que le vin est « sanctifié » par l'intinction et il est toujours question du précieux sang dans l'oraison qui suit (5).

(1) Lyon, *Cod.* 5132, f. 194r-v. Ce ms. est l'œuvre d'un copiste florentin. Cf. f. 230v : « *Explicit liber quem scripsit Rainerius, de Florentia scriptor atque Notarius* ». Rainerius exerçait probablement son art à la cour pontificale d'Avignon.

(2) *Vat. lat.* 1153, f. 98v; *Vat. lat.* 1154, f. 149r. Au jugement de M. Bannister (*op. cit.*, p. 182), le *Vat.* 1153 est dû à un copiste romain.

(3) Cf. f. 105 : « *Forma iuramenti quod prestat abbas benedictus confestim post benedictionem episcopo Novariensi : Ego dominus. . abbas monasterii sancti Silano de Romagnano, Novariensis diocensis... iuro... quod ero perpetuo tibi domino Hugulioni episcopo Novariensi et comiti domino meo, etc.* — Ugucione Borromeo fut évêque de Novare de 1304 à 1329. Cf. EUBEL, *Hierarchia cath.*, t. I, 2^e éd., p. 372.

(4) *Op. cit.*, p. 182-183.

(5) Bibl. de l'Arsenal, *Cod.* 333, f. 163v; *Vat. lat.* 1152, f. 109r; *Vat. lat.* 4748 I, f. 91v; *Vat. lat.* 4748 II, f. 180r.

Au contraire, dans le *Parisin*. 47336, semblable pour le reste aux quatre mss. que nous venons de voir, l'oraison finale n'a plus aucun souvenir pour la communion sous l'espèce du vin : « *ut accipienti fratri nostro sacrosanctum corpus domini nostri...* » (1).

Le *Vaticanus* 4745 a une rubrique mutilée :

Tunc tradat ei sacerdos eucharistiam dominici corporis intincto vino tali intinctione sanctificatum, dicens : *Accipe super* (2) *viaticum corporis et sanguinis domini nostri...* (3).

La même mutilation figurait dans le texte primitif du *Cod. Borghes*. 14, exécuté au xiv^e s. pour l'église de Riga. Mais un correcteur a inséré, entre *intinctam vino* et *tali intinctione*, les mots oubliés : *et intinctam vinum* (4).

*
*
*

La comparaison de ces diverses variantes n'est point inutile. Elle nous livre, en résumé, une page d'histoire de la théologie. Au xiii^e siècle le pontifical romain professait la croyance à la consécration par contact. L'expression décisive « *et in sanguinem Christi transmutatum* » figurait dans les exemplaires employés à Rome dans la première moitié du siècle. Le fait est mis hors de doute par le témoignage du *Bréviaire de Sainte-Claire*, qui nous présente, à cette date, un *Ordo ad communicandum infirmum* emprunté au livre romain. Au siècle suivant, on continue de transcrire cette rubrique. Nous la trouvons dans plusieurs exemplaires du pontifical, dont un au moins nous laisse reconnaître qu'il a été en service au Latran. Il n'y a là d'ailleurs rien qui ne soit parfaitement conforme à ce que nous avons déjà constaté dans les autres livres liturgiques (*Ordinarium*, missel, cérémonial), qui étaient employés à la Curie en même temps que ce pontifical (5).

Mais dans les copies qu'on faisait du livre romain pour des églises diverses, les corrections se glissaient peu à peu. Dès le

(1) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 47336, f. 428v, col. 2.

(2) Voy. ci-dessus le *Val.* 5791.

(3) *Cod. Vat. lat.* 4745, f. 491v.

(4) *Cod. Vat. Borghes.* 14, f. 108r.

(5) *Cf. Revue*, III, 1923, p. 174-182.

commencement du xiv^e siècle au moins, on efface les expressions que réprouvait la théologie. D'ailleurs la communion sous les deux espèces était à peu près universellement tombée en désuétude. Aussi voyons-nous disparaître graduellement toute allusion à la présence du précieux sang.

Nous verrons un peu plus loin que, dans plusieurs de ces mêmes manuscrits, l'*Ordo* du vendredi saint fut lui aussi, sous l'influence du pontifical de Guillaume Durand, mis en accord avec les enseignements de la théologie.

(*A suivre*).

Michel ANDRIEU

LA CONCEPTION DU SALUT

D'APRÈS LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES

(Suite) (1).

Tout chrétien regarde l'Évangile comme un bienfait que Dieu veut étendre au monde entier, et il se fait un devoir de collaborer à cette extension. En fait, le christianisme n'est pas le privilège d'une race, c'est le lien commun qui unit tous les peuples à Dieu. Certains pays, il est vrai, se croient autorisés, surtout au moment des crises nationales, à s'attribuer un titre spécial à la protection divine. Mais ce n'est point en vertu d'une conception fondamentale de la religion, c'est plutôt par une réaction de l'idée nationale sur les conceptions religieuses, réaction qui, si elle n'était contenue dans de justes limites, arriverait facilement à fausser le sens chrétien : comme la religion n'est pas le fait d'un groupement à l'exclusion des autres, les biens qu'elle procure ne sont point le privilège d'un peuple ou d'un pays. Ce nivellement des nationalités et des races en face du salut, en un mot, cet *universalisme* trouve son expression adéquate dans la parole de saint Paul : « Vous êtes tous fils de Dieu par la foi dans le Christ Jésus.... Il n'y a plus ni Juif ni Grec ; ni esclave ni homme libre ; ni homme ni femme : car vous êtes tous *un* dans le Christ Jésus » (2).

L'on n'a pas toujours compris ainsi les relations entre Dieu et l'humanité. La religion d'Israël fut, à son origine, fortement teintée de nationalisme. Elle était liée aux institutions et aux destinées d'un peuple, et il fallut le contact avec le monde et des catastrophes réitérées pour élargir ce nationalisme étroit. Et, encore, malgré ces fortes leçons de l'histoire, infligées par la Providence, le particularisme hébreu ne disparut point de la religion juive. On le retrouve au premier siècle, à côté des ten-

(1) Voir *Revue des Sciences religieuses* t. III (1923), p. 62-92. (2) GAL., III, 26-28.

dances universalistes qui s'étaient développées depuis l'intervention des prophètes.

La religion officielle de l'empire romain, malgré des protestations d'universalisme, était également particulariste. En y adhérant, ses adeptes accomplissaient un devoir civique, pendant que les barbares, contenus avec peine aux frontières de l'empire, restaient les ennemis irréductibles des empereurs divinisés et décorés du titre de « sauveurs ». Les religions de mystères, par contre, dégagées de tout caractère politique, étaient accessibles à tous, sans distinction de nationalité ni de race : l'initiation était chose individuelle et affaire d'âme. Si l'on n'y concevait pas un Dieu unique appelant tous les hommes au salut et jaloux de son autorité et de son action, on y trouvait du moins une idée religieuse indépendante de toute conception nationale et le caractère individuel du salut. Ainsi, parmi les courants qui traversent le monde au temps de Jésus-Christ, se rencontrent deux tendances opposées : le particularisme, représenté par les religions d'état, et l'universalisme, qui se rattache aux prophètes de l'Ancien Testament, et se dégage aussi, au moins dans une certaine mesure, de la pratique des religions de mystères.

En lisant les *Synoptiques* on y trouve des déclarations où éclate un universalisme voisin de celui de saint Paul, et d'autres qui rappellent les tendances nationalistes du judaïsme palestinien. Voici les passages principaux où se reflètent ces deux courants. Un certain nombre de textes nous montrent que Jésus ne limite pas ses vues aux frontières de la Palestine. Il n'est pas comme le pharisien dédaigneux ; il ne regarde pas seulement le juif, il voit l'humanité. Sa sollicitude s'étend à tous ceux qui ont besoin de pénitence et de pardon. Les paraboles de la brebis perdue (1) et de l'enfant prodigue (2) ne laissent aucun doute. Il déclare que la foi des païens leur ouvrira les portes du royaume. La parole : « Beaucoup viendront de l'Orient et de l'Occident, et auront place au festin avec Abraham, Isaac et Jacob, dans le royaume des cieux » (3), n'est pas seulement une menace pour émouvoir les Juifs et les arracher à leur indifférence ; c'est une vue sur l'avenir du royaume qui doit se composer de Juifs et de païens convertis. Jésus continuant la tradition des Prophètes n'a plus foi en l'avenir

(1) Lc., XV, 1-10. (2) Lc., XV, 11-32. (3) Mt., VIII, 11 ; cf. Lc., XIII, 29.

national d'Israël. Il prédit la disparition de la nation juive (1) et la destruction du temple (2). Concevoir la religion sans le temple, c'était la détacher du nationalisme et du sacerdoce juif. Jésus pressent la catastrophe qui consacrera cette transformation. Le temple et le sacrifice légal représentent à ses yeux des institutions qui vont bientôt disparaître. En fait, la destruction de la métropole juive a marqué une heure décisive dans l'orientation de la pensée judéo-chrétienne. Comme les « voyants » de l'Ancien Testament, et d'une façon éminente Jésus sait que le privilège d'Israël est lié à sa fidélité à Jahweh. Le jour où le peuple élu aura mis le comble à ses fautes et refusé les dernières grâces, ce jour-là son rôle sera fini et d'autres peuples lui seront substitués, qui feront la volonté de Dieu (3).

Ainsi Jésus a une vue très nette de la transformation religieuse qui va s'opérer. Sans doute, il n'envisage pas de gâté de cœur la disparition de sa propre nation. Au contraire, cette pensée lui arrache des larmes. Il pleure sur Jérusalem (4), il s'afflige en songeant aux malheurs qui frapperont les villes de Galilée (5). Mais il trouve une compensation à savoir que dans un avenir prochain de nouveaux peuples prendront la place du peuple infidèle (6). En lui, rien du nationaliste farouche, qui ne rêve qu'à rejeter, au nom de Jahweh, l'étranger hors des frontières; rien des auteurs d'apocalypses, qui déversent leur bile en décrivant le triomphe idéal de la nation juive, et qui trouvent dans cette peinture une consolation et un encouragement au milieu des malheurs présents. C'est à peine si l'on voit percer un sentiment de vengeance dans le texte de Lc., XVIII, 8 : « Dieu vengera bientôt ses élus qui crient vers lui nuit et jour ». Si ce texte n'était la conclusion de la parabole de la veuve (7), il pourrait marquer le châtement infligé par Dieu aux ennemis d'Israël (8). Mais la pensée dominante de tout le passage est celle de la persévérance dans la prière. Les fidèles opprimés, qui appellent Dieu

(1) Mt., XXI, 43; cf. XXII, 7; Lc., XIV, 21-24. (2) Mc., XIII, 2; Mt., XXIV, 2; Lc., XXI, 6. (3) Lc., XI, 29-32; Mt., XII, 41-42. (4) Mt., XXIII, 37 sq.; Lc., XIII, 34 sq.; XIX, 41. "Ἐκλάουσεν indique plutôt une lamentation qu'une larme. Cf. Jn., XI, 35, ἐδάκρυσεν. (5) Mt., XI, 20-24; Lc., X, 13-15. (6) Cf. Jn., IV, 22-24. (7) Lc., XVIII, 1-8. (8) Cette vengeance est liée à l'avènement du Fils de l'homme, mais on ne peut dire si cet avènement a, dans la pensée de l'évangéliste, une portée eschatologique.

sans cesse, seront exaucés ; Dieu leur fera bientôt justice, malgré la lenteur qu'il met à les écouter. Dans tout le contexte, il n'est nullement question de la nation d'Israël et du châtement de ses ennemis ; une telle interprétation ne s'accorderait pas avec le sens de la parabole.

Jésus recommande la bonté à l'égard de tous les hommes, même à l'égard des ennemis, sans distinction de race ni de nationalité (1). Son attitude à l'égard des Samaritains, les ennemis héréditaires des Juifs, l'indique assez clairement. Dans la parabole du bon Samaritain (2), il rend de la dignité à un nom jusque-là méprisé et presque synonyme de démon (3). Il élargit la notion de prochain : tout homme doit considérer comme son prochain celui qui lui fait du bien, et il doit être prêt à faire du bien à tous les hommes. Cette offensive de Jésus contre un préjugé de race est d'autant plus remarquable qu'elle est rapportée immédiatement après un échec du Maître dans une visite à un village samaritain (4). Les habitants ayant refusé de le recevoir parce qu'il se rendait à Jérusalem, Jacques et Jean voulaient faire tomber sur eux le feu du ciel. Les deux apôtres se jugeaient offensés par des étrangers et des ennemis de leurs pays. Jésus les réprimande sévèrement (5). Encore un trait rapporté par saint Luc (6) : après la guérison des dix lépreux le seul qui vint remercier Jésus était un samaritain.

Enfin, tout le discours sur la montagne (7) est fortement imprégné d'universalisme. Jésus, sans doute, ne veut pas mettre un terme à la Loi, mais il la transforme. Les Juifs, ses contemporains, étaient à la fois de mauvais maîtres et de mauvais modèles ; ils avaient réduit la Loi à un formalisme impraticable et souvent puéril. Jésus condamne ce légalisme et met la volonté de Dieu à

(1) Dans Lc., VI, 27-28, Jésus recommande surtout d'aimer les ennemis privés, de répondre au mal par le bien ; il ne pense point aux ennemis nationaux. Dans Mt., V, 43-44, il recommande d'aimer tous les hommes, même ceux qui n'appartiennent pas au peuple d'Israël. Dans l'Ancien Testament, l'attitude de l'hébreu ne devait pas être la même à l'égard d'un hébreu, Lev., XIX, 16-18, 34, et à l'égard d'un païen, surtout si ce païen appartenait à une nation vouée à l'anathème, Lev., XXV, 44-46 ; Deut., VII, 2 ; XXIII, 6. Seul l'hébreu était le prochain. Jésus supprime la distinction et veut qu'on cherche le bien de tous les hommes. Cf. Mc., XII, 31. (2) Lc., X, 25-37. (3) Jn., VIII, 48. (4) Lc., IX, 52-54. (5) Lc., IX, 56. (6) Lc., XVII, 16. (7) Mt., V, 1 sq.

la portée de tous les hommes. Nous pouvons rapprocher du discours sur la montagne le texte de Mc. : « Le sabbat a été fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat; c'est pourquoi le Fils de l'homme est maître même du sabbat » (1). Ces paroles ne laissent aucun doute sur les intentions de Jésus. Il ne veut pas la rupture immédiate avec le judaïsme, mais il enseigne des principes contraires à ceux du pharisaïsme national.

En lisant les passages que nous venons de mentionner, on éprouve une forte impression d'universalisme; on sent que le particularisme religieux s'évanouit dans la pensée de Jésus et qu'à ses yeux il n'y a désormais qu'une seule chose qui compte, l'individu et l'humanité. Sous cette impression, l'on n'est pas surpris d'entendre le Christ, après sa résurrection, donner l'ordre d'évangéliser tous les peuples (2). Mais à côté de ces textes, d'autres semblent révéler des sentiments tout différents. Jésus déclare qu'il n'a été envoyé « qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël » (3). Devant l'insistance de la chananéenne, il prononce une parole où se retrouve tout le mépris que les Juifs affichaient à l'égard des païens : « Il n'est pas bien de prendre le pain des enfants pour le jeter aux chiens » (4). Cette dure parole, rapportée par saint Mathieu, se lit également dans saint Marc, mais adoucie par les mots : « laisse d'abord les enfants se rassasier » (5). En donnant ses instructions aux douze apôtres, Jésus leur dit : « N'allez point aux Gentils, et n'entrez point dans les villes des Samaritains; allez plutôt aux brebis perdues de la maison d'Israël » (6). Le nombre douze semble fixé pour s'adapter à celui des tribus d'Israël; on dirait que Jésus songe uniquement au cadre du judaïsme; il promet aux apôtres qu'ils seront un jour « assis sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël » (7). Enfin, un texte de Mt. semble exclure positivement l'évangélisation des païens. En envoyant ses apôtres en mission, Jésus leur donne une série d'instructions qui se terminent par ces mots : « En vérité, je vous le dis, vous n'aurez pas fini de parcourir les villes d'Israël, que le Fils de l'homme sera venu » (8). Ainsi, à côté d'une doctrine et d'une action universalistes nettement affirmées, se trouvent des éléments qui rappellent le particularisme juif.

(1) Mc., II, 27-28. (2) Mt., XXVIII, 18-20; Mc., XVI, 15-17; cf. Lc., XXIV, 47; (3) Mt., X, 24. (4) Mt., X, 26. (5) Mc., VII, 27. (6) Mt., X, 6. (7) Mt., XIX, 28. (8) Mt., X, 23.

*
*
*

La présence de ces deux courants, en apparence contradictoires, donne lieu à un problème dont l'intérêt n'échappe à personne : les éléments universalistes des synoptiques, y compris les textes de la mission, Mt. XXVIII, 18-19; Mc. XVI, 15-16; cf. Lc. XXIV, 46-47, appartiennent-ils à l'enseignement authentique de Jésus? A cette question, tous ceux qui admettent l'authenticité et l'intégrité des synoptiques donnent une réponse affirmative. Ils ont raison et ils sont logiques : la provenance de nos évangiles est une preuve de leur valeur ; et les éléments qui les composent sont garantis par des témoins oculaires et par la foi de la première génération chrétienne. D'autres, au contraire, s'autorisant des divers courants qu'ils croient reconnaître dans les synoptiques, font le départ entre ce qui représente, à leurs yeux, l'enseignement authentique de Jésus, et ce qui a été inséré dans les sources les plus anciennes, sous l'influence de la foi et du développement de la pensée religieuse. Par ce procédé, ils éliminent des évangiles des éléments essentiels de la doctrine et des institutions chrétiennes. Rappelons les solutions les plus connues données par ces critiques radicaux au problème que nous avons posé.

Reimarus, vers 1778, fut un des premiers à soutenir que l'horizon de Jésus n'a jamais dépassé les frontières de la Palestine, que son royaume des cieux ne devait comprendre que la nation juive, et que les textes Mt. X, 5-6 et XV, 21 sq., ne peuvent se concilier avec l'ordre d'évangéliser tous les peuples, donné après la résurrection (1). Reimarus n'appuyait point ses vues sur la critique des textes mais sur des principes de philosophie. Il admettait que le fait de la révélation ne peut être prouvé par des raisons accessibles à tous les hommes. Il en concluait qu'il est inutile de se donner tant de mal et de dépenser tant d'argent pour étendre le christianisme chez les païens (2).

D'après Strauss, dans la première édition de sa vie de Jésus, l'ordre de mission donné après la résurrection (3), est une impossibilité historique, à cause de l'attitude des Apôtres. Toutefois,

(1) Cf. LESSING, *Sämtliche Schriften*, XIII, Leipzig, 1897, p. 248. (2) Cf. LESSING, *ibid.* XII, p. 336. (3) Mt. XXVIII, 18-20; Mc. XVI, 15-17.

Jésus, à la suite des prophètes, a pu entrevoir la conversion des païens au culte de Jahweh, leur soumission à la Loi et leur entrée dans le royaume messianique (1). Dans la suite, Strauss modifia considérablement sa manière de voir.

Les vues de Pflleiderer diffèrent peu de la première opinion de Strauss. D'après lui, le nouveau règne de Dieu s'établit en Israël et attire les païens au culte de Jahweh. Les Juifs doivent étendre leur domination sur les peuples. Mais Jésus n'a probablement aucune idée sur l'attitude du Judaïsme à l'égard des Gentils. L'universalisme que lui prêtent les évangélistes ne fait pas partie de son enseignement authentique (2).

En 1903 Wellhausen écrivait cette phrase paradoxale : « Jésus n'était pas un chrétien, mais un juif » (3). Il ne pouvait donc concevoir le salut qu'à la manière juive. Peut-être faut-il regarder l'universalisme comme une conséquence de son enseignement et de son action ; mais la séparation du judaïsme et du christianisme n'a commencé qu'après la résurrection et s'est achevée sous l'influence de saint Paul.

Harnack, comme Wellhausen, avoue qu'un certain universalisme rayonne de la personne de Jésus (4). Mais il nie qu'il ait songé à l'évangélisation des païens et leur ait envoyé ses disciples. Il avoue cependant qu'il ne faut pas exclure une certaine influence des prophéties de l'Ancien Testament sur la direction de sa pensée. Par exemple, l'idée des païens prenant la place des « fils du royaume » au festin avec Abraham (5), a pu lui être suggérée par des expressions analogues dans les prophètes (6). Mais Harnack exclut des évangiles toute idée de mission auprès des Gentils.

J. Weiss partage les vues de Harnack. Pour lui, Mt. et Mc. ont projeté des tendances universalistes dans l'enseignement de Jésus. Mc l'a fait d'une façon plus délicate que Mt., celui-ci

(1) STRAUSS, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, Tübingen, 1835. I, p. 502 sq.
 (2) PFLLEIDERER, *Das Urchristentum*, I², Berlin, 1902, p. 661 sq. ; *Die Entstehung des Christentums*, München, 1905, p. 85 sq. et 204. (3) *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin, 1905, p. 113. (4) *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1902, p. 25 sq. Cf. 2^e éd. I, 1906, p. 31 sq. (5) Mt. VIII, 12 ; Lc. XIII, 28-29. (6) *Sprüche und Reden Jesu, (Beiträge zur Einleitung in das N. T., II)*, Leipzig, 1907, p. 160.

ayant donné aux paroles du Maître une allure lourdement dogmatique (1). D'après J. Weiss, Jésus aurait conçu un règne de Dieu restreint au judaïsme et sur le point d'être inauguré à la fin des choses que l'on croyait imminente. La prédication de l'Évangile n'aurait été que la préparation immédiate à ce grand événement. Ainsi, dans la pensée de Jésus, il n'y aurait eu aucune place, ni pour la conception d'un salut universel, ni pour la mission des disciples auprès des païens. Tous les passages des synoptiques qui ne s'accordent pas avec ces vues, sont regardés par l'auteur comme des additions postérieures qui falsifient l'enseignement authentique du Maître (2).

Schweitzer a encore accentué la portée eschatologique de l'enseignement de Jésus. Les apôtres envoyés aux villes d'Israël ne seront pas encore de retour quand viendra le règne de Dieu au sens eschatologique (3). Une telle interprétation élimine de la pensée de Jésus toute idée de mission auprès des païens (4).

En un mot, l'école critique la plus radicale ne veut point nier l'impression d'universalisme qui se dégage des synoptiques. Elle reconnaît que l'action et la doctrine de Jésus contenaient un germe qui devait faire éclater l'enveloppe du nationalisme juif. Mais elle soutient que tout cela était inconscient et que ce n'est point dans la tradition évangélique primitive qu'il faut chercher l'origine des passages nettement universalistes. Ces passages seraient dus à l'influence du paulinisme et de la foi chrétienne sur la rédaction synoptique. Les partisans de cette école s'efforcent de justifier leurs vues en distinguant dans les évangiles, des éléments primitifs et des additions successives faites sous l'influence du développement chrétien. Ils s'appuient sur la théorie dite « des deux sources » ; mais ils ne sont point arrivés à cette brillante et fragile hypothèse uniquement par la critique des textes. Ils l'ont d'abord érigée en système et ils ont ensuite demandé aux textes de s'y plier et de fournir des arguments pour la justifier (5).

(1) *Das älteste Evangelium*, Göttingen, 1903, p. 80 ; *Die Schriften des N.T.*, Göttingen, 1907, I, p. 402, sq. (2) Cf. J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen, 1900, p. 99, sq. Loisy s'est beaucoup inspiré des théories de J. WEISS. (3) Mt. X, 23. (4) Cf. A. SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede*, Tübingen, 1906, p. 355, 386 sq. (5) Cf. LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1921, Introduction, p. LXXIII et LXXX ; F. C. BURKITT, Art. *Gospels* dans *Encyclopædia of Religion and Ethics*, Edinburgh, 1913, t. VI, p. 337 sq.

Les partisans de la méthode « de l'histoire des religions » entendent d'une façon analogue l'œuvre de Jésus. D'après eux, tout doit s'expliquer chez lui par l'influence du milieu juif où il fut élevé, de sorte que sa part d'originalité comme fondateur de religion ou d'*epochmaker* est aussi réduite que possible. L'établissement de l'Église et la propagation du christianisme auraient eu lieu indépendamment de sa volonté : Jésus n'aurait ni voulu, ni même prévu la diffusion de l'Évangile (1).

..

Le problème ainsi posé n'est point de ceux qui se laissent résoudre par le seul examen critique du texte évangélique. Sa solution dépend d'une question de principe. Avant d'étudier le milieu où vivait Jésus et d'examiner les synoptiques, il importe de prendre une attitude définie à l'égard d'un problème de philosophie, celui de l'action de la Providence dans l'établissement du christianisme. Lorsqu'on écrit sur Jésus, il est impossible de traiter le sujet en dehors de toute préoccupation philosophique ou religieuse. Si l'on n'admet pas une action de Dieu sur le monde, on pose en principe que tout fait, à quelque ordre qu'il appartienne, doit se plier à une conception purement évolutionniste de l'histoire, et l'on méconnaît ainsi l'originalité et la valeur du mouvement religieux d'où est sorti le christianisme. C'est là une règle admise par tous les historiens chrétiens de Jésus. Elle est formulée en ces termes par le P. de Grandmaison dans le *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique* : « Reconnaissons d'ailleurs que, dans la poursuite et l'acquisition d'une certitude de ce genre, dans l'interprétation des textes et l'appréciation des faits — de ceux surtout qui ont une portée religieuse — une philosophie générale, au moins élémentaire, est nécessairement impliquée » (2). Un peu plus loin l'auteur rappelle le mot de saint Augustin : « Si une providence divine ne préside pas aux choses humaines, laissons là toute préoccupation religieuse » (3). « En réalité, fait également remarquer M. W. P. Paterson, professeur à l'université

(1) Cf. A. E. GARVIE, Art. *Christianity*, dans *Encycl. of Rel. and Eth.* t. III, p. 580. (2) Art. *Jésus-Christ*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris, 1915, t. II, col. 1293-1294. (3) *De utilitate credendi*, XVI, 34, P. L., XLII, 89.

d'Edimbourg, il y a moins de raisons de construire un Christ en s'appuyant sur une explication purement naturelle des faits, que de reviser une philosophie purement naturaliste à la lumière du fait du Christ » (1). Cette attitude est plus logique que celle qui consiste à traiter le fait religieux en lui imposant les formes rigides du dogme de l'évolution.

Jésus était juif. Elevé dans un milieu juif pouvait-il concevoir la religion autrement que ses compatriotes ? Son horizon pouvait-il s'étendre hors de la Palestine ? L'influence du milieu sur sa pensée ne saurait être contestée. Il parlait le langage de ses contemporains et sur beaucoup de points il avait leur manière de sentir et de raisonner ; il se servait de leurs images et s'adaptait à leur culture et à leur mentalité. Mais, pour ne parler que de sa science expérimentale, peut-on lui refuser le pouvoir d'amener à son plein épanouissement, et de traduire en action une idée préparée déjà par une longue suite d'événements ? Là où tous ses compatriotes avaient été impuissants, il a pu être un novateur, parce que ses expériences dépassaient celles des autres juifs : il avait dans sa conscience de Fils de Dieu l'intuition des desseins de la Providence sur l'avenir religieux du monde. Comme les prophètes de l'Ancien Testament, et à un degré suprême, il pouvait donner des événements une interprétation dégagée des vues politiques et étroites, qui étaient celles du judaïsme pharisaïque. En achevant la série des prophètes, il la couronnait (2). Ce que les anciens « voyants » n'avaient fait qu'entrevoir, il le percevait dans la vive lumière.

Telle est la réponse de la philosophie au principe de l'école radicale. Mais l'historien, s'il veut pénétrer dans la conscience de Jésus, voir l'origine et suivre le développement de ses expériences, doit étudier d'abord le milieu où il vécut, afin de rechercher dans quelle mesure ce milieu a pu être une préparation à ses conceptions religieuses. Il pourra aborder ensuite avec plus de fruit l'examen critique des textes où se traduit sa pensée.

••

Les grands courants religieux qui se mêlent, au premier siècle,

(1) Art. *Jesus Christ*, dans *Dictionary of the Bible* (in one volume). Edinburgh, 1907, p. 443. (2) DEUT., XVII, 15-22 ; cf. JN., I, 21, 25.

en Syrie et en Egypte, se rattachent à l'Ancien Testament, au judaïsme et aux religions païennes.

La Bible était la principale source de la pensée et de la piété juives; elle dut exercer une action profonde sur l'éducation et les conceptions religieuses de Jésus. Il nous faut donc rechercher dans quelle mesure l'Ancien Testament annonce et prépare une religion de salut universel.

La religion d'Israël, dans les livres les plus anciens de la Bible, est fondée sur une relation spéciale de Jahweh au peuple hébreu. Elle est le fruit d'un pacte conclu avec Dieu, pour s'engager à son service et recevoir de lui aide et protection. Jahweh devait protéger les Hébreux à la guerre; le cantique de l'Exode, XV, 1-19, le célèbre comme un guerrier.

Jahweh est un vaillant guerrier;

Jahweh est son nom.

Il a précipité dans la mer les chars du Pharaon et son armée;
l'élite de ses capitaines a été engloutie dans la mer Rouge.

.....
Les peuples l'ont appris, ils tremblent;

la terreur s'empare des Philistins.

Déjà les princes d'Edom sont dans l'épouvante;

l'angoisse s'empare des forts de Moab;

tous les habitants de Chanaan ont perdu courage (1).

Il faut probablement voir dans ce passage un fragment d'un poème plus étendu connu sous le nom de « *Livre des combats de Jahweh* », et cité au chapitre XXI du livre des Nombres, versets 14-15 (2).

Jahweh est souvent appelé « *Jahweh des armées* », pour bien marquer son rôle dans le gouvernement de son peuple (3). En

(1) Ex., XV, 3-4, 14-15. (2) L'opinion qui rattache également à ce poème les vers 17-18 et 27-30 du chapitre XXI du livre des Nombres ne paraît guère probable. Le sujet et le caractère de ces deux passages sont trop différents de XXI, 14-15, pour s'y rattacher comme à une source commune. Cf. GRAY, *Numbers (Intern. Crit. Comment.)*, Edinburgh, 1912, p. 299-306. (3) C'était Jahweh qui gagnait les batailles: cf. 1 Sam., XIV, 6, 23; son esprit animait les héros; cf. JUD., VI, 34; 1 SAM. XI, 6 sqq. La guerre, chez les Hébreux, comme chez d'autres peuples de l'antiquité, était une entreprise sacrée et exigeait une consécration spéciale, à cause de la présence de Jahweh. Cf. JOS., III, 5; IS., XIII, 3; JÉR., VI, 4; LI, 27; JORL, III, 9. G. B. GRAY, *Numbers*,

retour de sa protection, les Hébreux s'engagent à être ses fidèles adorateurs et à pratiquer sa loi. Dans cette conception, Jahweh se doit à lui-même de faire triompher son peuple, de combattre pour lui, et d'écraser ses voisins lorsqu'ils s'opposent à la réalisation des justes aspirations d'Israël. Ces relations spéciales de Jahweh et de son peuple se traduisent d'une façon concrète dans le discours de Jephthé au roi des Ammonites, *Jud.* XI, 23-24 :

« Maintenant que Jahweh, le dieu d'Israël, a dépossédé les Amorrhéens au profit de son peuple Israël, c'est toi qui posséderais leur pays ! Ce que ton Dieu Chamos a mis en ta possession, ne le possèdes-tu pas ? Et tout ce que Jahweh, notre Dieu, a mis en notre possession, nous ne le posséderions pas ! » (1).

Dans ce particularisme il n'y a pas de place pour l'idée de salut universel. Quand Jahweh « sauve », il délivre Israël des ennemis qui l'oppriment. Le salut est national et politique ; il est accompli au bénéfice de la tribu, de la communauté. A l'idée de simple délivrance, s'ajoute parfois celle de faveur, de bénédiction, de prospérité (2). Mais c'est toujours le peuple, la collectivité qui en est le bénéficiaire : Jahweh est le sauveur, le rédempteur, le vengeur d'Israël.

Cependant cette délivrance exige comme condition, de la part du peuple, l'attachement ou le retour au culte de Jahweh. Pour être sauvé, il faut changer de dispositions, de condition spirituelle (3). Le péché du peuple, son infidélité apparaît comme la cause de tout mal, de tout péril qui menace Israël. Quand le peuple a abandonné Jahweh, ce n'est que par le repentir, « le retour », qu'il obtient le salut (4).

L'œuvre des prophètes fut de marquer ce caractère moral des relations du peuple avec Jahweh. Aussi les thèmes principaux de leurs prédications avaient-ils pour but d'amener le peuple à la repentance et de le consoler dans l'espoir et l'attente du salut.

p. 285 ; F. SCHWALLY, *Semitische Kriegsallertümer*, I (*Der heilige Krieg im alten Israel*), Leipzig, 1901, p. 46 sq. (1). D'après les anciens commentaires, Jephthé apporte un argument *ad hominem* : « *Secundum opinionem eorum loquitur ad quos verba faciebat* » (Estius). Cf. *Ex.*, XIV, 13 ; *Ps.*, XXXIV, 6 ; *1 SAM.*, XIV, 45 ; *Ps.*, XX, 6 ; *NEH.*, IX, 27. (2) Cf. *1 SAM.*, XIV, 45 ; *2 SAM.*, XIX, 2 ; *2 REG.*, V, 1 ; *Is.*, LX, 18. (3) *Is.*, XXXIII, 22-24 ; *Ps.*, XVIII, 1-3 ; *IV. 1.* (4) Cf. *DEUT.*, chap. XXVII-XXIX.

Dans cette conception morale de la religion, le principal besoin d'Israël est d'être délivré du péché. C'est pourquoi, à l'époque du prophétisme, les notions de dispositions intérieures, de justice et de pardon sont mises dans un relief qu'elles n'avaient pas jusque-là, et sont présentées comme les facteurs principaux du salut pour le temps messianique.

Jérémie constate que le peuple par son infidélité a rompu son pacte avec Jahweh ; il prédit que Jahweh en établira un autre sur des bases nouvelles : la Loi sera écrite dans le cœur :

Voici l'alliance que je ferai avec la maison d'Israël,
après ces jours-là, dit Jahweh.
Je mettrai ma loi en eux,
je l'écrirai dans leur cœur,
et je serai leur Dieu,
et ils seront mon peuple.
Un homme n'instruira plus son prochain,
ni un homme son frère,
en disant : « Connaissez Jahweh ».
Car ils me connaîtront tous,
depuis le plus petit jusqu'au plus grand, dit Jahweh ;
car je pardonnerai leur iniquité,
et je ne me souviendrai plus de leur péché (1).

Ezéchiël annonce également le renouvellement moral et religieux d'Israël.

Je vous donnerai un cœur nouveau,
et je mettrai en vous un esprit nouveau.
J'ôterai de votre corps le cœur de pierre,
et je vous donnerai un cœur de chair.
Je mettrai en vous mon esprit,
et je ferai que vous suiviez mes ordonnances,
que vous observiez mes lois et les pratiquiez.
Vous habiterez le pays que j'ai donné à vos pères,
Vous serez mon peuple, et moi, je serai votre Dieu.
Je vous sauverai de toutes vos souillures... (2).

Osée exhorte Israël à aspirer au pardon et à la justice.

Reviens, Israël, à Jahweh,
car tu es tombé par ton iniquité.

(1) JER., XXXI, 33-34. Cf. HEB., VIII, 8-13. (2) EZECH., XXXVI, 26-29.

Prenez avec vous des paroles,
et revenez à Jahweh.
Dites-lui : « Otez toute iniquité ;
agréez que nous vous offrions, au lieu de taureaux,
les paroles de nos lèvres.

.....
Je guérirai leur infidélité ;
je les aimerai de bon cœur,
car ma colère s'est retirée d'eux.

Je serai la rosée pour Israël :
il fleurira comme le lis,
il poussera ses racines comme le Liban (1).

..

A mesure que l'idée de salut devient plus spirituelle, elle tend à s'universaliser. Les bienfaits de Jahweh ne sont plus réservés aux seuls Juifs ; tous les peuples peuvent y participer. Isaïe, II, 2-3, voit la montagne de Sion dominant les autres montagnes : tous les peuples y affluent pour s'y instruire de la loi de Jahweh et « marcher dans ses voies ».

Il arrivera, à la fin des jours,
que la montagne de la maison de Jahweh
sera établie au sommet des montagnes,
et élevée au-dessus des collines.
Et toutes les nations y afflueront,
et des peuples nombreux viendront et diront :
« Venez, montons à la montagne de Jahweh,
à la maison du Dieu de Jacob :
Il nous instruira de ses voies,
et nous marcherons dans ses sentiers » (2).

Le Serviteur de Jahweh doit répandre la justice parmi les nations et l'établir sur toute la terre :

Voici mon Serviteur, que je soutiendrai ;
mon élu, en qui mon âme se complait.

(1) Os., XIV, 1-6. (2) Is., II, 2-3. Ce passage se trouve à peu près dans les mêmes termes dans Michée, IV, 1-5. Si on le regarde comme provenant d'une source plus ancienne, il était, au temps d'Isaïe et de Michée, un thème prophétique commun.

J'ai mis mon esprit sur lui ;
 il répandra la justice parmi les nations.

 Il annoncera la justice en vérité ;
 il ne faiblira point et ne se laissera point abattre,
 jusqu'à ce qu'il ait établi la justice sur la terre,
 et les îles sont dans l'attente de sa loi (1).

L'action de Jahweh doit s'exercer en dehors des limites de la Palestine.

Tournez-vous vers moi, et vous serez sauvés,
 vous tous, habitants de la terre.

 Tout genou fléchira devant moi,
 et toute langue jurera par moi.
 En Jahweh seul, dira-t-on de moi,
 résident la justice et la force (2).

Les nations marcheront à la lumière de Jérusalem ; elles seront attirées en grand nombre par la gloire de Jahweh :

Lève-toi, et resplendis ! Car ta lumière parait,
 et la gloire de Jahweh s'est levée sur toi.
 Car les ténèbres couvrent la terre,
 et l'obscurité, les peuples.
 Mais sur toi Jahweh se lève,
 et sa gloire sur toi resplendit.
 Les nations marcheront à ta lumière,
 et les rois, à la clarté de ton aurore (3).

Dans ces descriptions poétiques, annonçant l'extension du règne de Jahweh, la nation juive ne disparaît pas, elle n'est point absorbée dans les autres nations. Au contraire, elle en fait la conquête : les nations participeront au salut et aux bienfaits de Jahweh, à condition de lui être soumises et de le servir (4). Celles qui refuseront de le servir sont vouées à une perte certaine (5).

Ainsi, l'idée nationale s'accroît et s'exaspère en quelque sorte au contact des grands empires. Les prophètes, pendant

(1) Is., XLII, 1-4. Ce passage doit se rattacher à XLIX, 1-6 ; L, 4-9 ; LII, 13-14 ; LIII, 12. Le Serviteur de Jahweh n'est pas le peuple d'Israël, mais un individu qui doit accomplir une œuvre de salut en faveur d'Israël et des nations.
 (2) Is., XLV, 22-24. (3) Is., LX, 1-3. (4) Is., XLV, 23-25. (5) Is., LX, 12.

l'exil, comprennent que pour sauver Israël il faut soumettre les peuples à Jahweh ; mais dans leur esprit il s'agit d'une conquête toute pacifique et spirituelle : le Serviteur de Jahweh doit étendre la justice parmi les nations et y faire briller la lumière ; l'idée religieuse dont il est le champion doit traverser les océans et atteindre les terres lointaines (1).

S'il fallait rechercher la raison de l'universalisme qui est déjà contenu en germe dans les prophètes, on la trouverait dans l'idée de Dieu créateur et maître du monde. Les premiers mots de la Genèse : « au commencement Dieu créa le ciel et la terre », sont une déclaration d'universalisme qui vient tempérer le nationalisme des plus anciens livres. Nous n'avons pas le dessein d'exposer sous quelles influences la conception du salut temporel et national fit place, dans l'Ancien Testament, à celle du salut spirituel et universel. Mais on peut dire que les durs événements à la suite desquels sombra la nation juive, en 586 ; l'exil et le contact avec les civilisations des grands empires, furent des moyens providentiels que Dieu mit en œuvre, pour inspirer aux prophètes des vues plus larges sur l'avenir de l'humanité et sur ses rapports avec Dieu. Désormais les prophètes ont l'intuition d'une religion de Jahweh s'étendant à toute la terre :

Quiconque voudra être béni sur la terre, vaudra l'être par le Dieu de
vérité ;

et quiconque jurera sur la terre, jurera par le Dieu de vérité (2).

La terre sera remplie de la connaissance et de la gloire de Jahweh ;
comme le fond de la mer par les eaux qui le recouvrent (3).

Malachie annonce un sacrifice universel, offert à « Jahweh des armées », dont le nom sera grand et redouté parmi les nations. Ce sacrifice, qui est celui des temps messianiques, contraste avec le sacrifice officiel appelé à disparaître (4). Isaïe déclare que la maison de Jahweh sera « une maison de prière pour tous les peuples » (5). D'après Zacharie beaucoup de nations s'attacheront à Jahweh et deviendront son peuple (6). Enfin le livre d'Isaïe se termine par une déclaration d'universalisme :

Le temps est venu de rassembler
toutes les nations et toutes les langues.

(1) IS., XLII, 1-4. (2) IS., LXV, 16. (3) HAB., II, 14. (4) MAL., I, 10-14. (5) IS., LVI, 7. (6) ZACH., II, 10-11.

Elles viendront et verront ma gloire,
 et je leur donnerai un signe ;
 j'enverrai leurs survivants vers les nations,

 et ils publieront ma gloire parmi les peuples.

J'en prendrai même parmi'eux,
 pour prêtres et pour lévites, dit Jahweh.
 Car, ainsi que les nouveaux cieux
 et la nouvelle terre que je vais créer,
 subsisteront devant moi, dit Jahweh,
 ainsi subsistera votre postérité et votre nom (1).

Jahweh a choisi son peuple (2) ; mais il est aussi le Dieu de toute la terre, et il ne fait point acception de personne. Il ne peut donc aimer Israël seul ; son peuple n'est pas une fin en soi, c'est un agent de salut et de bénédictions en faveur de l'humanité. Le thème commun à Isaïe et à Michée, sur le rôle d'Israël auprès des païens (3), est déjà significatif, mais le passage d'Isaïe, XIX, 24-25, est encore plus frappant : Israël doit s'allier avec ses plus redoutables ennemis, l'Égypte et l'Assyrie, pour leur porter les bienfaits de Jahweh et en faire le peuple de Dieu. Le Serviteur de Jahweh, dans Is., XLIX, 6, doit être le lumière des nations et répandre le salut jusqu'aux extrémités de la terre. Dans ce dernier passage, il s'agit non de la nation, mais d'un individu, qui sortira d'Israël pour exécuter les desseins de Dieu (4).

..

Après l'exil, l'attitude des Juifs à l'égard de l'étranger se modifie. Leur nationalisme étroit fait place au besoin de propagande. Dispersés dans le monde civilisé, et en contact avec des peuples qui leur sont inférieurs au point de vue religieux, ils éprouvent pour eux de la pitié plutôt que du dédain. De leur côté, les païens

(1) Is., LXVI, 18-19. (2) Os., XI, 1-4. (3) Is. II, 2-3; Mich. IV, 1-5; cf. supra, p. 485, note 2. (4) Le mot « Israël », au v. 3 du même chapitre, est contraire au sens individuel ; mais il est regardé par beaucoup de commentateurs comme une interpolation. Cf. A. CONDAMIN, *Le livre d'Isaïe*. Paris, 1905, p. 335. KITTEL, *Biblia Hebraica*, Leipzig, 1906, p. 615; Is. XLII, 1 (LXX).

qui regardent le judaïsme, y voient quelque chose de plus noble et de plus élevé que les pratiques de leur propre religion, et ils sentent d'autant plus d'attrait pour ce genre de vie, qu'ils ne sont pas obligés, pour l'adopter, de passer par la circoncision. Les Juifs sont convaincus que le monde entier doit rendre hommage à Jahweh; ils se regardent comme les ouvriers de ce dessein providentiel, et à la lecture de nombreux passages des Psaumes, ils se sentent pleins d'enthousiasme et de zèle pour cette noble cause :

Que toute la terre craigne Jahweh,
 que tous les habitants de l'univers tremblent devant lui!
 Car il a dit, et tout a été fait,
 il a ordonné et tout a existé (1).
 Les habitants des terres lointaines révèrent tes prodiges,
 tu remplis d'allégresse l'Orient et l'Occident (2).

Nations, louez toutes Jahweh;
 peuples, célébrez-le tous! (3).

*
 * *

Ce désir d'amener tous les peuples au service de Jahweh devait se traduire en action. Le livre de Jonas en est déjà une manifestation assez caractéristique : l'auteur montre Jahweh bienveillant à l'égard des païens et désireux de les attirer à lui par la repentance. Plus tard, surtout dans le judaïsme alexandrin, cet état d'esprit fera naître le prosélytisme. La *Lettre d'Aristée*, la *Version des Septante* et les *Livres Sibyllins*, du moins dans leurs éléments les plus anciens, sont des ouvrages de propagande. La Lettre d'Aristée préparait habilement l'alliance du judaïsme avec la culture grecque, en plaçant l'éloge de la Loi, du Temple et des institutions juives dans la bouche d'un grec. La Version des Septante rendait accessibles aux Grecs les oracles de Jahweh, en les colorant de philosophie alexandrine. Les Livres Sibyllins imitaient les oracles des anciennes sibylles, qui avaient annoncé les destinées des peuples. Sous le vêtement de l'hexamètre grec, ils cherchaient à répandre les idées juives dans le monde païen. Les éléments les plus anciens, qui forment la plus grande partie

(1) Ps. XXXIII, 8-9. (2) Ps. LXV, 9. (3) Ps. CXVII, 1; cf. Pss. C, 4-3; LXXII, 8-11.

du troisième livre (1) et qui datent probablement du temps des Macchabées, résumant l'histoire d'Israël à partir de Salomon. Vers la fin du livre, la sibylle annonce la venue du Messie et fait un tableau de la prospérité des justes et de la condamnation des impies (v. v. 652 sq.) : Alors la guerre sainte prendra fin, la terre produira des fruits en abondance, la mer sera remplie de trésors. Les fils du grand Dieu habiteront tous en paix auprès du temple brillamment décoré. Le soleil et la lune travailleront pour eux ; des mélodies et de douces paroles monteront à leurs lèvres. Alors toutes les îles et les villes diront : comme le Dieu immortel aime ces hommes ! (v. v. 710 sq.)... Lui seul est Dieu, il n'y en a pas d'autre ; lui-même il consumera dans le feu la puissance hostile des hommes. Vite, excitez vos cœurs et fuyez l'idolâtrie sans loi ; servez l'Unique Vivant (vers 760 sq.) !

Pendant la période grecque, spécialement sous les Macchabées, le judaïsme fit un grand effort de propagande, effort souvent couronné de succès. « Dans les masses populaires, avoue plus tard Flavius Josèphe, il y a, déjà depuis longtemps, un grand déploiement de zèle en faveur de notre religion ; il n'y a pas une seule ville chez les grecs ou chez les barbares ; il n'y a pas une seule nation, où l'observance du sabbat, telle qu'elle existe parmi nous, n'ait pénétré. Les jours de jeûne, l'usage des flambeaux, et beaucoup de nos pratiques concernant les aliments sont également observées » (2).

Les prosélytes du judaïsme étaient nombreux ; ils sont mentionnés à part dans la liste des Actes, II, 9-11 (3) : la prédication apostolique ne s'adressait pas seulement aux Juifs, mais encore à tous ceux qui avaient adopté leurs croyances et leur religion. Des femmes de Damas et d'autres villes s'étaient attachées en grand nombre aux observances du judaïsme (4), il y en avait de haute

(1) Vv. 162-807. (2) *Cont. App.* II, 39. (3) On distingue généralement deux sortes de prosélytes, les prosélytes proprement dits, *προσέλυτοι*, qui étaient circoncis, appartenaient à la communauté d'Israël et observaient intégralement la Loi, et ceux qui croyaient au Dieu des Juifs et avaient adopté leur religion sans être soumis aux exigences de la Loi. Les premiers ne se distinguaient pas des Juifs, les autres formaient une catégorie à part et sont appelés dans les Actes et Fl. Josèphe *φοβούμενοι τὸν Θεόν* ou *σεβόμενοι τὸν Θεόν*. Cf. *Antiquit.* XIV, 7, 2 ; *Act.* X, 2, 22 ; XIII, 17, 26 ; II, 9-1 ; XI, 3 ; XIII, 50 ; XVI, 14 ; XVII, 4, 17 ; *Ex.* XXII, 21 ; XXIII, 9 ; *Lev.* XIX, 34 ; *Deut.* X, 9. (4) Fl. JOSÈPHE, *De Bell. Jud.*, II, 20, 2.

condition (1). Les Actes, VIII, 26, nous montrent l'intendant de la reine d'Éthiopie, converti au judaïsme, occupé à lire le prophète Isaïe. Un des succès les plus remarquables du prosélytisme juif fut la conversion d'Izates, roi d'Adiabène, qui embrassa le judaïsme avec toute sa maison (2), et fut un des bienfaiteurs insignes de la communauté de Jérusalem. Le Nouveau Testament nous offre l'exemple de deux païens sur le chemin de la croyance, et ayant des sympathies pour la religion juive : le centurion de Capharnaüm (3) et le centurion Corneille (4). Ces deux personnages aidaient, eux aussi, les Juifs de leurs largesses. A Rome même le judaïsme était actif; nous en jugeons par les satires d'Horace et de Juvénal (5).

Les moyens employés dans cette propagande n'étaient pas toujours justifiables. Sous Hyrcan et Aristobule, le glaive était devenu un instrument de prosélytisme; des villes et des tribus entières furent amenées de force à embrasser le judaïsme; elles durent choisir entre la circoncision et la mort (6). On se convertissait parfois pour donner suite à un projet de mariage (7), ou pour échapper au service militaire (8). Beaucoup, cependant, étaient poussés vers le judaïsme par le besoin religieux. Ils trouvaient dans la religion juive le moyen de mener une vie plus parfaite, de s'affranchir du péché, d'aspirer à un idéal plus élevé que celui des religions païennes. Les prescriptions légales et la circoncision étaient bien un obstacle, mais beaucoup de ceux qui venaient demander au judaïsme une religion nouvelle, ne se soumettaient point à toutes ses pratiques; ils n'étaient pas assimilés complètement aux juifs, ils restaient en marge du judaïsme officiel et appartenaient à l'âme de l'église juive (9).

Malgré cette propagande active et fructueuse, la vieille conception nationale est loin d'avoir disparu. Si les Juifs veulent amener de nouveaux fidèles à Jahweh, ils entendent bien ne rien abdiquer de leurs privilèges : c'est par voie de conquête, et en les incorporant à Israël qu'ils veulent convertir les peuples. Mais précisément parce que cette conquête ne peut être que spirituelle, le peuple de Dieu n'est plus limité par des frontières : le lien

(1) Act. XIII, 30. (2) Fl. JOSÉPHE, *Antiqu.* XX, 2, 4. (3) Lc. VII, 5. (4) Act. X, 2. (5) Hor. *Sat.* I, 4, 142 sq.; Juv. *Sat.* XIV, 96, sq. (6) JOSÉPHE, *Antiqu.* XIII, 9, 1; 11, 3. (7) *Ibid.* XX, 7, 3. (8) *Ibid.* XIV, 10, 13-14. (9) Cf. Lc. VII, 5; Act. X, 2.

qui unit Dieu à son adorateur n'est plus national ou politique (πόλις), il est surtout personnel et religieux. Ainsi le royaume de Dieu tend à devenir un royaume idéal où domine l'élément spirituel et moral. Parfois le nationalisme étroit et farouche reprend ses droits et cherche à imposer une direction politique au peuple juif. Hérode le Grand n'avait rien épargné de ce qui pouvait exaspérer l'élément patriote de la population palestinienne. Cette exaspération avait commencé le jour où Pompée, en l'an 63, s'était emparé du sanctuaire et avait profané le temple en pénétrant dans le « saint-des-saints » ; elle ne fit que s'accroître jusqu'à la prise de Jérusalem, en 70. Le joug de Rome devenait de plus en plus odieux ; la haine de l'étranger était profonde chez les partisans de l'indépendance nationale qui se défendaient avec l'énergie du désespoir. Ils attendaient un Messie qui devait être la « consolation d'Israël » et exercer un jugement terrible contre les impies. On vit rarement en Palestine une époque plus troublée que celle où parut Jésus-Christ. Un souffle d'indépendance était répandu partout ; des émeutes partielles éclataient sur beaucoup de points du territoire. Elles allèrent en s'accroissant jusqu'au grand soulèvement de l'an 66, qui amena la prise de Jérusalem et la destruction du temple en l'an 70.

Ces suprêmes réactions de l'idée nationale laissèrent Jésus indifférent ; il se tint à l'écart, et évita tout ce qui pouvait fournir un aliment à des rêves de revanche ou de domination politique. Après la multiplication des pains, il ne veut point céder à l'enthousiasme de la foule qui veut faire de lui un roi, ou un « Messie national » ; il se retire « seul sur la montagne » (1).

Cette lutte contre l'étranger n'étouffa point le prosélytisme. Au contraire, les Juifs clairvoyants purent comprendre que l'indépendance de leur nation était irrémédiablement perdue, et qu'il fallait envisager un avenir où le peuple de Dieu vivrait au milieu des autres peuples. Ces dispositions contribuèrent sans doute encore à la pénétration du judaïsme dans le paganisme.

..

Une autre cause des tendances universalistes du judaïsme

(1) Jn. VI, 15.

doit être cherchée dans le développement de l'individualisme. Cet individualisme, que l'on donne comme une des caractéristiques des religions de mystères (1), n'est pas totalement absent de l'Ancien Testament. Sans doute, les destinées de l'individu et la vie d'outre-tombe sont à peine mentionnées dans les plus anciens livres de la Bible (2). Pour les écrivains sacrés, tout l'intérêt est concentré sur la tribu, la nation; les membres du peuple de Dieu sont solidaires, ils forment un tout, une unité, une individualité. C'est de ce point de vue que furent tout d'abord envisagés le salut et la rétribution dans l'Ancien Testament. Les auteurs de l'Ancien Testament, ayant surtout pour but d'écrire une histoire religieuse de la nation juive, durent prendre comme thème les rapports de Dieu et du peuple. Mais du jour où les Hébreux, arrachés à leur pays, cessèrent de former une nation, le lien politique qui les rattachait à Jahweh fut brisé, tandis que le lien personnel et religieux ne le fut pas. Jahweh n'était-il pas le Dieu des cieux et de la terre, le maître des nations ! Ne pouvait-on pas être pourtant son fidèle serviteur !

Au temps de l'exil, avec l'individualisme, on vit s'accroître le sens de la responsabilité. La vieille conception de la solidarité s'adoucit, pour faire place à une conception nouvelle, où s'affirment les droits de l'individu (3). Le problème des souffrances du juste appelait une solution. Déjà le psalmiste avait chanté le pouvoir de Jahweh sur le « schéol » et pressenti une récompense pour le juste malheureux (4); Job avait en-

(1) Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, p. 12 sq. (2) D'après saint Jérôme, tant que le ciel demeura fermé, c'est-à-dire avant la venue de Jésus-Christ, le sort immédiat de l'âme après la mort ne fut guère de nature à soutenir l'espérance : « *Antequam flammeam illam rotam, et igneam romphaeam, et paradisi fores Christus cum latrone reseraret, clausa erant caelestia, et spiritum pecoris hominisque æqualis vilitas coarctabat. Et licet aliud videretur dissolvi, aliud reservari; tamen non multum intererat perire cum corpore, vel inferni tenebris detineri* ». In *Ecclesiast.* P. L. XXIII, 1041-42; cf. XXIII, 525. Saint Augustin reconnaît dans le développement religieux de l'Ancien Testament une loi analogue à celle qui régit chaque individu : « *Hunc enim ordinem servari oportebat, sicut in unoquoque homine qui in Deum proficit, id agitur quod ait Apostolus, ut non sit prius quod spirituale est; sed quod animale, postea spirituale* ». *De Civit. Dei*, Lib. VIII, c. XI, P. L. XLI, 568; cf. P. L. XXXIII, 540; XXXVI, 915-917. (3) JÉR. XXI, 29-30; Ez. XVIII, 2 sq.; cf. Ex. XX, 5. (4) Ps. XVI, 10; XLIX, 15 sq.; LXXIII, 23-26.

treuvé une autre vie où il serait vengé (1). Mais ces clartés fugitives et ces vues fragmentaires ne sont pas encore les radieuses perspectives d'immortalité ouvertes par le christianisme. Il faut aller jusqu'aux livres de Daniel et de la Sagesse pour trouver le développement de ce courant individualiste qui s'affirme dès le temps de l'exil. Les auteurs de Daniel et de la Sagesse ont acquis la conviction que la providence de Dieu et son infinie bonté doivent aux justes une vie nouvelle et aux impies un châtement, dans un monde à venir (2). Dans le livre de Daniel, le salut n'atteint plus directement le peuple de Dieu pris comme un tout ; il touche les individus et il est conditionné par les mérites de chacun : parmi le peuple, seront sauvés « tous ceux qui se trouvent inscrits dans le livre » (3). Les anciens prophètes, par leur universalisme, atténuèrent déjà considérablement les oppositions nationales ; cependant, en regardant le nouvel Israël comme le rendez-vous de tous les peuples, ils considéraient la fusion des groupements plutôt que le salut individuel des âmes ; dans le livre de Daniel, au contraire, nous voyons les justes choisis individuellement pour être récompensés (4). Le livre de la Sagesse va plus loin encore ; il proclame les récompenses, non plus du juste d'Israël, mais du juste en général ; il regarde non « le juif », mais « l'homme ». Dieu a créé toutes choses pour la vie et l'homme pour l'immortalité ; la justice est immortelle, tandis que les impies appellent la mort « du geste et de la voix » (5). Le livre de la Sagesse est la réponse du judaïsme à l'influence de la culture gréco-romaine. Il montre que la religion hébraïque avait assez de vitalité pour s'incorporer de nouveaux éléments en se les assimilant sous l'influence de la révélation. Sa religion répond aux besoins de l'individu et forme l'apport le plus considérable de l'Ancien Testament dans la préparation du christianisme comme religion universelle.

Ce courant d'individualisme, que nous rencontrons déjà dans l'Ancien Testament et dans le judaïsme, est aussi une des caractéristiques des religions païennes, en dehors des cultes officiels. Les voyageurs, les esclaves, les marchands transportés loin de leur patrie, restaient personnellement attachés à leurs divinités et

(1) JOB, XIX, 23-27. (2) DAN. XII, 1-3 ; SAP. III, 1-9. (3) DAN. XII, 1. (4) *Id.*, XII, 2-3. (5) SAP. I, 14-16 ; II, 23.

même leur gagnaient parfois des adeptes (1). Les religions de mystères étaient ouvertes à tous sans distinction de nationalités. Mais les dieux des mystères païens n'étaient pas des dieux uniques et universels. S'ils protestent parfois de leur universalité, comme Isis, qui s'identifie avec les autres dieux du paganisme (2), ils ne se formalisent nullement de voir des rivaux réclamer, à côté d'eux, les mêmes privilèges. Dans ces conditions ils ne peuvent aspirer au rôle de « sauveurs universels » ; les pratiques de leurs mystères peuvent détourner les esprits des religions nationales, mais elles ne renferment point le principe d'un apostolat universel. Il nous semble que sur ce point M. Loisy s'est mépris en prenant pour guide Reitzenstein et en rattachant l'universalisme de saint Paul à celui des mystères (3). Beaucoup de critiques, obéissant à une tendance vieille de plusieurs siècles, opposent la religion de saint Paul à celle de Jésus. Ils ne veulent pas voir dans l'Évangile et la tradition primitive, le fondement de l'universalisme de l'Apôtre ; c'est pourquoi ils prêtent à Jésus une conception étroite et purement nationale du salut. Ce que nous avons dit jusqu'ici montre qu'une telle conception eût été contraire à bien des idées courantes dans l'Ancien Testament et dans le judaïsme. Chaque sabbat les juifs lisaient et commentaient la Loi et les Prophètes ; Jésus, à la synagogue de Nazareth, dut entendre expliquer les passages où il est prédit que tous les peuples adoreront Jahweh. Il fut même appelé un jour à faire le commentaire d'un passage d'Isaïe (4). Il n'ignorait ni la force d'expansion du judaïsme, ni la propagande active organisée par les pharisiens : « Vous courez terre et mer, leur disait-il, pour faire un prosélyte ; et quand il l'est devenu, vous en faites un fils de la géhenne deux fois plus que vous (5) ».

On dit : « Jésus ne pouvait regarder au-delà des frontières de la Palestine, ni envisager la conversion des païens ». Il n'ignorait pas que les païens entouraient presque la Galilée ; qu'ils y étaient mêlés à la population, et que les « hellénistes » aussi y étaient nombreux. Il voyait dans ces milieux, où s'exerçait le prosélytisme juif, un terrain tout préparé pour faire lever la bonne semence et établir le règne de Dieu. L'on ne peut donc, à ne con-

(1) Cf. E. MEYER, *Geschichte des Altertums*, t. III, p. 169, sq. (2) APULÉE, *Métamorphoses*, Lib. XI. (3) A. LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, p. 239, sq. (4) Mt. XIII, 34 ; Mc. VI, 1-6 ; Lc. IV, 16-30. (5) Mt. XXII, 15.

sidérer que la seule influence du milieu, restreindre les vues de Jésus aux conceptions étroites du nationalisme judaïque.

On oppose le judaïsme palestinien au judaïsme alexandrin pour limiter l'horizon du Christ, le second étant plus universaliste, plus libéral, plus imprégné des doctrines de la Sagesse, que le premier. En réalité, Jésus vivait dans un milieu profondément influencé pour la pensée et la civilisation grecques (1). En dehors des éléments pharisiens intransigeants, le grec était parlé par plus d'un juif d'origine palestinienne. Il était la langue de la grande majorité des juifs répandus dans l'empire romain et dont un bon nombre, rentrés en Palestine, formaient des communautés florissantes; la langue des *Septante*, dont la popularité et l'influence étaient considérables. Des auteurs ont admis, avec beaucoup de vraisemblance, que Jésus savait le grec (2). En tout cas, le Christ était familiarisé avec les doctrines individualistes de la Bible grecque (3). De plus, les mots grecs relevés dans la *Mischna*, le fait que plusieurs apôtres portaient des noms grecs, que les auteurs du Nouveau Testament, dont plusieurs étaient des disciples immédiats de Jésus, ont écrit dans le grec commun tel qu'on le retrouve dans les papyrus, montrent à quel point la culture hellénique avait pénétré même en Palestine. Opposer le judaïsme palestinien à celui d'Alexandrie, c'est pratiquer une distinction commode pour classer les productions littéraires de l'époque, ou pour rechercher l'origine de certaines idées; mais l'on ne saurait, sans parti pris, établir entre l'un et l'autre une ligne de démarcation géographique, pour restreindre les vues du Christ.

Sans doute, sur beaucoup de points, Jésus conçoit les choses et les exprime en des termes que nous retrouvons dans la littérature apocalyptique. Mais il serait bien osé de prétendre qu'il veut ériger en doctrine tout le matérialisme des peintures d'apocalypse auxquelles il fait allusion dans les évangiles (4).

(1) C. SCHÜRER, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, Leipzig, 1907, t. II, p. 57 sq.; EDERSHEIM, *Life and Times of Jesus the Messiah*, t. I, p. 89-92; F. E. ROBINSON, Art. *Grecians*, dans *Dictionary of Christ and the Gospels*, t. I, p. 691-692. (2) « It may reasonably be assumed that Christ would acquire some knowledge of Greek, and be able, in some measure at least, to speak it »; JAMES YOUNG, Art. *Language of Christ*, dans *Dictionary of Christ and the Gospels*, t. II, p. (3) Cf. Mt. XIII, 43; Sap. III, 1-9. (4) Cf. C. WACCHOPE STEWART, Art. *Originality*, dans *Dict. of Chr. and the Gosp.*, t. II, p. 290-291.

Nous avons vu qu'il y avait, dans son milieu, assez d'éléments et de doctrines universalistes pour justifier, au point de vue purement historique, sa conception d'un salut universel. Ce milieu devait-il lui imposer l'idée d'un règne de Dieu uniquement eschatologique et imminent? N'y avait-il aucune autre conception en Palestine à cette époque? C'est une question que nous traiterons plus loin, en exposant la notion d'« église » d'après les trois premiers évangiles.

Les théologiens les plus récents de l'école radicale allemande reconnaissent que Jésus a dégagé la religion du nationalisme, et ils sont obligés de subtiliser pour rejeter de l'évangile les textes qui préparent l'idée d'une église universelle (1). Ils accentuent l'opposition entre Paul et les premiers disciples de Jésus, afin d'établir que la tradition primitive a ignoré les paroles du maître où l'universalisme est le plus accentué, avec l'ordre donné aux disciples, de prêcher l'Évangile à tous les peuples. Il nous reste à étudier ces passages.

∴

D'après Mt. VIII, 10-12, en entendant le centurion, Jésus déclare :

« Je vous le dis en vérité, chez personne en Israël (2) je n'ai trouvé une si grande foi. C'est pourquoi, je vous le dis, beaucoup viendront de l'orient et de l'occident, et auront une place au

(1) Cf. H. WEINEL, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 3^e éd. Tübingen, 1924 : « Noch von einer zweiten Schranke hat Jesus die sittliche Religion wie er sie aus dem Judentum ueberkam, befreit. Er hat sie aus ihrer nationalen Beschränktheit erlöst und zu der menschheitumspannenden Weite hinaufgeführt, die auch die stoische Ethik erreicht hatte », p. 98. « Aber die Tatsache, dass Paulus um die Weltmission im Sinne von Mt 28₂₀ mit den Urjüngern ringen muss, beweist, dass nicht einmal der « Auferstandene » von allen Völkern gesprochen haben kann. Auch Mt 21₄₃ ist Zusatz des Evangelisten, vgl. 22₇ und LK 14₂₁ », p. 99. (2) La leçon $\pi\alpha\rho' \omicron\upsilon\delta\epsilon\upsilon\iota \acute{\epsilon}\nu \tau\omega \text{ 'I}\sigma\rho\alpha\eta\lambda$ a le plus de chances de représenter le texte original de Mt. Elle s'appuie sur B, 5 min., sah., syr-cur., œth., Augustin etc. L'autre leçon, $\omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon} \acute{\epsilon}\nu \tau\omega \text{ 'I}\sigma\rho\alpha\eta\lambda$, a également pour elle de bonnes autorités : N, C, E, Σ, min., it., vulg., syr-sin., pesch., etc; mais la première s'accorde mieux avec le contexte; elle explique et prépare le rejet des juifs annoncé immédiatement après.

festin d'Abraham, Isaac et Jacob, dans le royaume des cieux ; tandis que les fils du royaume seront jetés dans les ténèbres extérieures ».

D'après Lc. VII, 9, Jésus dit seulement : « En Israël même je n'ai pas trouvé une si grande foi ». Ainsi Lc. n'a point rattaché, comme Mt., la conversion des païens et le rejet des juifs à l'épisode du centurion. Il donne dans un autre contexte (1) l'équivalent du *logion* de Mt. VIII, 12 ; il le place dans le discours sur la réprobation des juifs et le salut des gentils (2) ; il en respecte le sens en changeant un peu les termes. Au point de vue littéraire, il est difficile de dire quelle place convient le mieux à ce *logion*. Dans Mt., le centurion devient le type des païens convertis en face des juifs incrédules ; il est donc naturel de rattacher à sa démarche la déclaration d'universalisme de Jésus : le royaume des cieux sera peuplé de ceux qui viendront d'orient et d'occident. Mais si le passage de Mt. présente une disposition primitive, et si Lc. l'a trouvé ainsi dans ses sources, pourquoi en a-t-il détaché ce *logion*, au risque d'affaiblir l'enseignement de Jésus sur la valeur de la foi ? C'est peut-être par un certain libéralisme à l'égard des juifs : il ne veut pas les charger en mettant directement leur incrédulité en parallèle avec la foi des païens. Dans la même intention, il rapporte les paroles de Jésus sous une forme atténuée : « pas même en Israël... », au lieu de : « chez personne en Israël... » En toute hypothèse, Mt. et Lc. nous ont conservé une parole bien authentique de Jésus (3), annonçant l'entrée des païens dans le royaume. Les évangélistes ont pu la rattacher à tel ou tel passage selon le but qu'ils se proposaient, de sorte que l'on ne peut dire quelle est sa place primitive. Mais à moins d'être dominé par un préjugé, on ne peut refuser d'y voir la conception d'un royaume de Dieu devant grouper des élus de toute nationalité (4).

Dans le même ordre d'idées nous trouvons Mt. XXI, 42-44.

(1) Lc. XIII, 28-29. (2) Lc. XIII, 22-30. (3) ALLEN n'hésite pas à la mettre parmi les *λόγια* (L) ; *St. Matthew*, p. 77, sq. (4) On peut rapprocher de cette parole de Jésus un passage où Philon décrit la gloire et le bonheur du prosélyte : Le prosélyte, à titre de récompense, est établi d'une manière ferme et assurée dans le ciel, tandis que l'héritier légal sera précipité dans le tartare et les ténèbres épaisses ; *De ersocrat.* 152, éd. Wendland, Berlin, 1906, t. V, p. 371-372.

Jésus applique aux juifs la parabole des vigneron : « N'avez-vous jamais lu dans les Écritures : La pierre qu'ont rejetée ceux qui bâtissaient est devenue la pierre d'angle? C'est du Seigneur que cela est venu, et c'est une chose merveilleuse à nos yeux. — C'est pourquoi, je vous le dis, le royaume de Dieu vous sera enlevé et sera attribué à un peuple qui en donnera les fruits. — Celui qui tombera sur cette pierre se brisera, et celui sur qui elle tombera sera écrasé ».

Le verset 43 sur le rejet des juifs et le transfert du royaume à un autre peuple, ne se trouve pas dans Mc., qui rapporte la même parabole; mais l'idée en est contenue à la fin du récit : « Il exterminera les vigneron et donnera sa vigne à d'autres », Mc. XII, 9 (1). Beaucoup de critiques regardent le verset 43 de Mt. comme une explication de l'évangéliste interprétant les paroles de Jésus (2). Ils s'appuient sur l'absence du passage dans Mc., et sur le verset 45 de Mt. : les princes des prêtres et les pharisiens *comprirent*, ἔγνωσαν, que Jésus parlait d'eux. D'autres vont plus loin. De ce que la parabole vise les *chefs* de la nation juive, les meurtriers officiels de Jésus, ils prétendent qu'elle a été retouchée dans le but d'établir que le peuple chrétien, la société chrétienne, dans la pensée des évangélistes, a pris la place du peuple juif. D'après eux, elle ne fait point partie de l'enseignement authentique de Jésus, car elle n'est qu'un récit allégorique de sa mort et du châtement des juifs : Jésus n'aurait employé que de simples paraboles donnant un enseignement moral; tandis que l'allégorie a ici la valeur d'une conception théorique ou théologique, et de plus, elle manque d'originalité (3).

Toutes ces affirmations supposent que Jésus n'a pu faire usage de l'allégorie prophétique, qu'il a dû s'en tenir au simple récit parabolique ayant pour but d'inculquer une vérité morale. Ainsi, il aurait dû se restreindre à un genre très limité, toujours uniforme et il lui aurait été interdit de continuer les traditions de l'Ancien Testament. Mais il y a plus; dans le passage en question l'intention de Jésus est précisément d'instruire le peuple, de lui ouvrir les yeux en lui dévoilant l'avenir. C'est ainsi que Lc.

(1) Cf. Lc. XX, 9-19. (2) « They are an expository comment of the editor », ALLEN, *op. cit.*, p. 231. Cf. KLOSTERMANN, *Die Evangelien, Matthaeus*, p. 303.

(3) JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, t. II, p. 403, suivi par LOISV, *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 312 sq., 319.

l'a compris. D'après lui, Jésus s'adresse au peuple : ἤρξατο δὲ πρὸς τὸν λαὸν λέγειν τὴν παραβολὴν ταύτην (1). Les vigneronns qui seront rejetés, ne sont pas seulement les dirigeants de la Synagogue, mais toute la nation juive (2), à laquelle un autre peuple sera substitué. Cette idée est dans la ligne de la pensée authentique de Jésus, comme le prouve le texte étudié précédemment, Mt. VIII, 10-12. Par suite, le verset 43 du ch. XXI de Mt., quelle qu'en soit l'origine au point de vue rédactionnel, représente la pensée du Maître, et cadre avec les sentiments que les événements devaient lui suggérer. En le plaçant ici, l'évangéliste n'a fait qu'en reconnaître la valeur. Bien qu'il y ait lieu de distinguer, dans ce passage, la question littéraire et la question de doctrine, on a raison d'y voir, avec les anciens commentateurs, l'annonce de la vocation des gentils.

Le passage Mt. XXII, 7 exprime une pensée analogue. Le roi dont on a refusé l'invitation et tué les serviteurs, envoie ses armées exterminer les meurtriers et brûler leur ville. A la place des invités, il admet, sans distinction, tous ceux qui se rencontrent.

On est porté à regarder les versets 6 et 7 comme une addition tardive (3). En écrivant ces lignes, le dernier rédacteur de Mt. se serait rappelé la mort de Jean-Baptiste, le crucifiement du Messie, la persécution des Apôtres et la ruine de Jérusalem; sous l'influence des événements, il aurait transformé en allégorie une parabole primitive sur le royaume de Dieu.

Cette interprétation appelle les mêmes réflexions que celle de la parabole précédente. Jésus, éclairé par les événements et par sa science divine, prévoyait que Jérusalem et la nation juive couraient à leur ruine; il les voyait déjà sombrer dans une catastrophe. Mais, en tout cela, il ne faisait que se conformer à la tradition prophétique de l'Ancien Testament. Jérusalem punie et rejetée par Dieu à cause de ses fautes et faisant place à un peuple nouveau, c'est là un lieu commun des menaces prophétiques (4). Fallait-il donc que Jésus fût inférieur aux prophètes?

La parabole de Luc, XIV, 15-24, traite un sujet semblable. Comme celle de Mt. elle est teintée d'allégorie, mais elle ne sau-

(1) Lc. XX, 9. (2) Is. ch. V. (3) Cf. ALLEN, *op. cit.*, p. 234-235. (4) Cf. MICH. III, 9-12.

rait en dépendre au point de vue littéraire; il y a trop de divergences entre les deux textes. En les conservant séparément, la tradition y a vu deux discours distincts, et il serait bien surprenant que Jésus n'ait traité qu'une fois un thème si important : cette pensée de la fin de la nation juive semble, au contraire, l'avoir souvent préoccupé dans les derniers temps de son ministère. La prophétie de la destruction du temple, rapportée par les trois synoptiques (1), en est une preuve. Cette dernière parole n'est contestée par aucun critique (2). Dans la pensée de Jésus, un jour viendra où le temple en ruine cessera d'être le centre de la religion juive; ce jour-là, la voie sera plus largement ouverte à la religion « en esprit et en vérité » (3).

Un autre passage, commun à Mt. et à Lc. (4), nous montre Jésus, au cours de ses voyages à Jérusalem, se présentant comme le sauveur de la ville sainte. Malgré ces tentatives, la métropole juive lui est devenue hostile; il l'abandonne à son sort, jusqu'à l'époque où elle l'acclamera en disant : « Béni, celui qui vient au nom du Seigneur », c'est-à-dire, probablement à l'époque de la « parousie », lorsque les juifs convertis reconnaîtront en Jésus leur sauveur (5). Mt. et Lc. rapportent également les reproches de Jésus aux villes incrédules de Galilée, avec les malédictions prononcées contre elles. Ces paroles sont regardées comme authentiques par tous les critiques. On ne peut affirmer, sans parti pris, que Lc. les a exploitées dans un sens universaliste, en y voyant la réprobation des juifs au profit des gentils (6). D'après ces textes, l'attitude des juifs invite Jésus à se détacher d'eux, à les abandonner à leur incrédulité et à confier le royaume de Dieu à un autre peuple « qui en donnera les fruits (7) ». Il faut entendre de la même manière les passages, Mt. XII, 41-42; Lc. XI, 29-32.

Dans la parabole du bon samaritain (8), Jésus enseigne que la charité doit atteindre tous les hommes sans distinction. On a pré-

(1) Mc. XIII, 2; Mt. XXIV, 2; Lc. XXI, 16. (2) Colportée et dénaturée par les juifs, elle donna probablement lieu à cette légende, que Jésus s'était fait fort de détruire le temple. Du moins on lui en fait un grief au moment de la passion; cf. Mc. XIV, 58; Mt. XXVI, 61. (3) Cf. Jn. IV, 23. (4) Mt. XXIII, 37-39; Lc. XIII, 34-35. (5) Cf. LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, p. 396; Rom. XI, 25. (6) LOISY, *op. cit.*, t. I, p. 879. (7) Cf. Mt., XXI, 43. (8) Lc. X, 29-37.

tendu que cette parabole avait été modifiée par Lc., pour exalter les gentils au détriment des juifs. Dans sa forme primitive, elle n'aurait eu pour but que d'inculquer cette idée : la miséricorde vaut mieux que le sacrifice (1). Mais dans ce cas, on ne voit pas pourquoi le rôle principal est confié à un samaritain (2). Si la comparaison s'établit entre trois personnes qui représentent des situations diverses, c'est pour montrer que le devoir de charité n'est limité ni par les races ni par les conditions sociales. En proposant un samaritain comme exemple, Jésus réagit contre le particularisme. Il veut supprimer la distance que les juifs ont mise entre eux et leurs ennemis héréditaires. Ce sentiment de charité se trouve déjà dans Lc IX, 52-56 : Jésus calme les disciples qui veulent faire tomber le feu du ciel sur un village samaritain. Luc n'omet pas non plus de mentionner la reconnaissance du samaritain lépreux guéri par Jésus (3). La démarche de ce schismatique fait ressortir l'ingratitude des neuf autres lépreux ; mais le texte ne dit pas que ceux-ci fussent tous juifs (4). Loisy, à la suite de Holtzmann, part cependant de cette supposition pour transformer le miracle en allégorie. L'indifférence des neuf lépreux guéris signifierait l'accueil fait à l'Évangile par Israël, et au Christ par les juifs de Jérusalem. La guérison et la foi du samaritain représenteraient la conversion de ses concitoyens et celle des gentils (5). Que la reconnaissance du samaritain contraste avec l'ingratitude des juifs, c'est incontestable. Mais Luc, en prenant ce récit dans ses sources, entend, avant tout, le reproduire comme une histoire vraie, qui accentue les relations de Jésus avec les étrangers et affirme ses dispositions à leur égard.

..

D'après tous les passages que nous venons d'étudier, Jésus a envisagé et prédit la venue des peuples à l'Évangile, et leur entrée dans le royaume de Dieu. On oppose à cette exégèse les passages suivants : Mt. XV, 23-26 ; X, 5-6, 23 ; XIX, 28.

Le premier texte, Mt. XV, 23-26, contient deux déclarations

(1) H. HOLTZMANN, LOISY. Cf. OSÉE, VI, 6 ; Mt. IX, 13 ; XII, 7. (2) LAORANGE, *Ev. sel. s. Luc*, p. 312. (3) Lc. XVII, 16. (4) Cf. A. PLUMMER, *Gospel according to S. Luke*, p. 404. (5) Cf. LOISY, *op. cit.* t. II, p. 180-181.

qui semblent exclure la conception d'un salut universel : verset 24 : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël », et verset 26 : « Il n'est pas bien de prendre le pain des enfants pour le jeter aux chiens ». On a essayé d'atténuer ces dernières paroles, en disant qu'il y avait là une locution courante pour désigner les païens, que ce langage est moins dur qu'il paraît, et que dans la voix et l'attitude de Jésus il y avait plus de bonté que de reproche. En réalité, Jésus fait une distinction entre sa mission personnelle et celle de ses apôtres. *Lui*, il ne s'adresse qu'aux Juifs, parce qu'il n'a été envoyé qu'à Israël par son Père. En insistant sur ce point, il donne à entendre que ses disciples seront envoyés aux païens après sa résurrection. Dans Mt., la lenteur qu'il apporte à se laisser émouvoir indique à quel point il voulait affirmer son rôle de Messie juif ou de bienfaiteur du judaïsme. Il faut une triple instance de la païenne pour le décider. A la fin, il veut bien faire une exception en faveur de la foi de la chananéenne : c'est le triomphe de la foi. On a regardé le v. 24 comme une addition inspirée par la « philosophie générale du mouvement chrétien, esquissée dans le discours de mission » (1), et qui se retrouve dans les instructions du Christ ressuscité. Cette manière de traiter le texte s'inspire d'un principe général : Jésus n'a pu prévoir l'entrée des païens dans le royaume de Dieu, ni donner l'ordre de leur prêcher l'Évangile.

La rédaction de Mc. VII, 24-30 ne donne pas le verset 24 de Mt., mais elle accentue d'une autre manière l'universalisme de la scène. En disant : « laisse *d'abord* les enfants se rassasier », verset 27, le texte insinue qu'un moment viendra où les autres auront leur part du festin. Ainsi, malgré les différences de rédaction qui séparent les deux évangiles, et le problème littéraire que soulève leur comparaison, la déclaration d'universalisme s'accuse dans les deux textes. Il faut en conclure qu'elle était contenue formellement dans l'enseignement de Jésus.

En exposant l'ordre de mission donnée aux apôtres, Mt. rapporte cette parole de Jésus : « N'allez point vers les gentils et n'entrez point dans les villes des Samaritains » (2). Jésus ordonne aux prédicateurs du royaume de limiter leur apostolat aux juifs : « Allez plutôt aux brebis perdues de la maison d'Israël ». A la

(1) Loisy, *op. cit.*, t. I, p. 973. (2) Mt. X, 6.

fin du discours, Jésus semble dire que les villes d'Israël forment un champ d'apostolat que les apôtres n'auront pas le temps d'épuiser : « En vérité, je vous le dis, vous n'aurez pas achevé de parcourir les villes d'Israël, que le Fils de l'homme sera venu » (1). Les eschatologistes (2) s'appuient sur ces passages pour affirmer que Jésus n'a pu songer à l'évangélisation des païens, ni à la diffusion de l'Évangile dans le monde après sa mort. Ils en cherchent également une preuve dans le nombre des apôtres (3), et dans la promesse qui leur est faite, d'être assis sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël (4). En décrivant le royaume de Dieu dans les termes des institutions d'Israël, Jésus donnerait à entendre que ce royaume doit se réaliser uniquement dans le cadre du judaïsme (5).

Comment ces divers passages se concilient-ils avec les déclarations les plus authentiques de Jésus sur l'entrée des païens dans le royaume de Dieu ? En recommandant aux « douze » de restreindre leur apostolat aux villes d'Israël, Jésus voit en eux des collaborateurs de sa mission personnelle et il reconnaît le privilège des juifs à être évangélisés les premiers (6). En fait, la mission rapportée Mt. X, n'est pas un simple essai, un exercice d'apostolat, c'est bien une collaboration effective au ministère galiléen. Jésus crée un groupe de disciples destinés à participer à son activité : il les fait apôtres. Ce noyau recevra plus tard d'autres prérogatives avec une constitution ; pour le moment, il doit proclamer la venue du royaume, en s'en tenant aux instructions du Maître : son champ d'apostolat est limité au judaïsme. Le verset Mt. X, 23 : « vous n'aurez pas achevé de parcourir les villes d'Israël que le Fils de l'homme sera venu », a donné lieu aux interprétations les plus diverses (7). D'après saint Jean Chrysostome, Jésus, dans ce passage, fait allusion aux persécutions qui devaient précéder la passion. Il console les disciples en les assurant qu'ils n'auront pas le temps de parcourir la

(1) Mt. X, 23. (2) Cf. A. SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede*, p. 356. (3) Mt. X, 2, 5. (4) Mt. XIX, 28. (5) Cf. H. WEINEL, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, p. 98. (6) Cf. Mt. XV, 24. Cependant l'expression : « allez plutôt, ἐξ ἑτέρων » Mt. X, 6, insinue qu'ils auront une autre mission ; on peut rapprocher cette expression du : « laissez d'abord... » de Mc. VII, 27 ; cf. Mc. XIII, 10. (7) On trouvera les principales de ces interprétations dans les commentaires de MALDONAT et de KNABENBAUER.

Palestine tout entière avant de le revoir (1). Saint Jérôme rapporte le passage aux persécutions qui eurent lieu en Palestine après la mort de Jésus : à ce moment les disciples mirent en pratique les conseils du Maître (2).

Lorsqu'on examine attentivement toute la section Mt. X, 5-23, on n'a pas de peine à découvrir dans les paroles de Jésus deux séries de conseils et d'exhortations. La première va du verset 5 au verset 15 inclusivement. Elle vise la mission ou collaboration immédiate des apôtres avec Jésus. A partir du verset 16, la situation change, elle se généralise. L'expression ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς, peut marquer ce changement; elle indique une transition et elle est suivie d'une série de conseils en prévision des persécutions. En effet, la mention des tribunaux, des synagogues, des gouverneurs (ἡγεμόνες, les magistrats romains), des rois; le témoignage rendu devant les *gentils*, v. 18; l'étendue et l'intensité de la persécution, indiquent assez clairement que Jésus n'envisage plus seulement un apostolat restreint à la Galilée et à la Judée, une simple collaboration à son ministère, mais un champ d'action plus général (3). Le v. 23, qui vient dans Mt. comme conclusion des conseils pour le temps de persécution, ne se rapporte plus à la mission; il contient un *encouragement* pour des temps mauvais. Jésus, après avoir dit aux disciples qu'ils devront fuir de ville en ville, les assure qu'ils trouveront toujours un refuge : la persécution ne sera jamais tellement aigüe ni tellement générale qu'il ne reste quelque ville en Israël, leur patrie, pour leur donner asile (4).

(1) *In Matth. P. G.* LVII, 397. Bède le Vénérable donne une explication analogue; cf. *P. L.* XCII, 54. (2) *Quod quidem videmus in principio fecisse credentes : quando orta Jerosolymis persecutione dispersi sunt in universam Judaem, ut tribulationis occasio fieret Evangelii seminarium*. *In Matth. P. L.* XXVI, 67. ALLEN, *op. cit.*, p. 103 et 106, fait observer que la difficulté d'harmoniser complètement Mt. X, 23 avec les autres parties de l'évangile, provient de ce que le rédacteur a réuni des sources représentant différents points de vue, sans les fondre ensemble et faire disparaître les différences qui les séparaient à l'origine. Il entend la venue du Fils de l'homme, du second avènement de Jésus. (3) Le passage 16-22 a son parallèle en Mc. XIII, 9-13, dans le discours sur la ruine de Jérusalem. (4) Cf. M. MEINERTZ, *Jesus und die Heidenmission*, Münster i. W., 1908, p. 117 sq. ALLEN, *op. cit.*, p. 107. Saint Ephrem entend, « vous n'épuiserez pas les villes d'Israël », dans le sens de « vous n'épuiserez pas les lieux de refuge »; cf. LAGRANGE, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923, p. 204-205.

Quant aux douze trônes sur lesquels doivent être assis les douze apôtres, c'est une image dans le style des apocalypses, pour marquer un triomphe de l'Évangile. Il n'y a pas lieu de prendre au sens propre cette figure de style biblique; les passages étudiés jusqu'ici s'y opposent nettement.

..

Après sa résurrection, Jésus, selon Mt. XXVIII, 18-19, donne à ses apôtres l'ordre d'évangéliser tous les peuples : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc, faites disciples tous les peuples... ». Le Christ ressuscité participe à la puissance du Père dès qu'il entre dans la sphère de sa gloire (1). Il étend son pouvoir à toute la terre; il veut réaliser un royaume universel et il en donne l'ordre. Cet ordre, rapporté dans Mt., se trouvait probablement aussi dans la finale de Mc., que l'on suppose perdue (2). En tout cas Mc. nous a conservé une parole assez significative, à propos de la femme qui a répandu le parfum sur la tête de Jésus à Béthanie : « Partout où sera prêché l'évangile dans le monde entier, on parlera aussi de ce qu'elle a fait » (3). La finale actuelle de Mc. contient un passage qui se rapproche de celui du premier évangile : « Allez par tout le monde et prêchez l'évangile à toute créature. Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé; celui qui ne croira pas sera condamné » (4). Lc. lui aussi, rapporte une parole de Jésus ressuscité où éclate l'universalisme, et qui rappelle les termes du discours de saint Paul à Antioche de Pisidie : « Ainsi était-il écrit que le Christ souffrit et ressuscitât des morts le troisième jour, et qu'on prêchât en son nom la pénitence en vue de la rémission des péchés, à toutes les nations en commençant par Jérusalem » (5).

Ces passages sont le programme de l'œuvre que devaient entreprendre les disciples, et dont les Actes des Apôtres nous montrent le développement. En les conservant, la tradition les a reconnues conformes au caractère et à l'enseignement de Jésus; et en les reproduisant d'après leurs sources, les évangélistes en ont consacré la valeur. Ceux qui veulent refuser au Maître cette

(1) Cf. Lc. XXIV, 26; Rom., I, 4. (2) Cf. Mc. XIII, 10. (3) Mc. XIV, 9. (4) Mc. XVI, 15-16. (5) Lc. XXIV, 46-47; cf. Act. XIII, 26-41.

intention et cet ordre d'apostolat, y sont poussés surtout par deux motifs. Le premier, et le plus avoué, est un préjugé philosophique écartant la possibilité de la résurrection : dès lors les paroles du Christ ressuscité ne sont plus que la voix de la conscience chrétienne parlant en Jésus glorifié. A ce préjugé, saint Paul opposait déjà le fait même de la résurrection du Christ, fait éclatant et incontestable : « Si le Christ n'est pas ressuscité, votre foi est vaine, vous êtes encore dans vos péchés, et aussi ceux qui se sont endormis dans le Seigneur sont perdus.... Mais maintenant le Christ est ressuscité des morts, prémices de ceux qui sont morts » (1). Un second motif doit être cherché dans la manière d'interpréter l'attitude des apôtres après la résurrection. En fait, nous ne les voyons pas entreprendre immédiatement l'œuvre de la conversion des païens. On dirait même qu'ils sont surpris de voir les gentils venir au christianisme et qu'ils ne connaissent pas l'ordre d'apostolat universel donné par Jésus (2). Il faut une invitation spéciale de Dieu pour décider saint Pierre à prêcher aux païens (3). Cette attitude des premiers disciples supposerait, d'après beaucoup de critiques, que Jésus n'a pas eu l'idée d'un apostolat universel, ni l'intention d'établir une institution faite pour durer, c'est-à-dire une église destinée à porter le salut au monde. Dans ces conditions, il n'aurait pu donner l'ordre d'évangéliser tous les peuples, et les textes rapportés à la fin des synoptiques ne seraient que l'écho de la communauté chrétienne justifiant son développement et sa pénétration dans les milieux païens. Ces textes se rattachent donc à l'idée de royaume et leur interprétation dépend de la façon de comprendre *l'enseignement de Jésus sur l'Église*, d'après les synoptiques. Nous les retrouverons en traitant cette question dans la suite de cette étude.

(A suivre).

Jean-Baptiste COLON.

(1) 1 Cor. XV, 17-18, 20. (2) Act. X, 44-xi, 18. (3) Act. X, 14-16.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

La raison et la foi dans la philosophie du moyen âge à nos jours (suite et fin).

IV.

LA RAISON ET LA FOI AU XVII^e ET AU XVIII^e SIÈCLES. DESCARTES, PASCAL ET LES « PHILOSOPHES » (suite).

Avec Pascal le problème change brusquement d'aspect et de sens. La raison et la foi, tout en continuant à représenter *deux domaines de vérités distinctes*, sont désormais conçues principalement comme *deux facultés de connaissances distinctes*. Ce qui passe au premier plan, c'est l'opposition, qui certes n'était pas nouvelle, mais qui n'avait jamais été accusée avec tant d'énergie, de la connaissance rationnelle et de la connaissance mystique. Dès lors le problème glisse de la métaphysique à la psychologie ; il revient à déterminer entre les deux modes de connaissance des rapports et une hiérarchie. Et la solution qu'en donne Pascal, solution d'une netteté absolue, se résume dans la subordination, en fait et en droit, de la connaissance rationnelle à la connaissance mystique. Par là s'inaugure un fideïsme original, qui n'est en quelque sorte que l'ancien fideïsme d'Occam retrouvé, rafraîchi, transformé et accommodé aux besoins d'âmes nouvelles, en qui les exigences du sentiment tendent à prédominer de plus en plus.

C'est le souci de ces âmes, la curiosité de leurs méthodes naturelles de croire, le désir de les aider dans le discernement et l'utilisation des meilleures, qui orientent toute l'*Apologie de la Religion*. De là résulte que le fideïsme pascalien est avant tout une *méthodologie de la foi*, fondée sur une analyse approfondie de la connaissance religieuse. Pascal est persuadé que, de nos trois instruments de créance, la raison, la coutume et l'inspi-

ration, la raison est le plus faible, le moins satisfaisant et le moins employé; ce qui suffit pour le lui faire condamner. Cela vaut à son antirationalisme un caractère très spécial; ce n'est pas, comme celui d'Occam, un antirationalisme critique et théorique; c'est simplement un antirationalisme de méthode, et tout pratique. C'est ainsi que Pascal ne s'arrête point à discuter les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu; il se contente de les écarter, comme dénuées en fait d'efficacité psychologique, c'est-à-dire de valeur subjective. De ce que peut être leur valeur objective, il n'a cure. On pourrait croire qu'il la nie, tant sont vives ses formules de réprobation; mais, à y regarder de près, on s'aperçoit qu'il ne la nie point. Rien même ne serait plus facile que de retrouver dans les *Pensées* les traces certaines des preuves qu'il récite (par exemple des preuves cartésiennes par la contingence du moi [*fragment* 469 (1)], par la « chiquenaude » donnée à la nature [*fr.* 77], par « l'ordre des éléments » [*fr.* 556], par la nécessité d'une vérité substantielle où subsistent toutes les vérités [*fr.* 233]). Il ne les récite pas moins. D'abord parce que « elles sont si éloignées du raisonnement des hommes, et si impliquées, qu'elles frappent peu » [*fr.* 548]. Ensuite, parce que, à mettre les choses au mieux, elles ne sauraient mener qu'au déisme, que « la religion chrétienne abhorre » presque à l'égal de l'athéisme; elles sont proprement « la part des païens et des épicuriens » [*fr.* 556.] [Bonnes ou mauvaises, il récite donc toutes les preuves métaphysiques en bloc : celles de Descartes et celles de saint Thomas, celles même de saint Anselme et des augustinien. Le Dieu sensible à la raison des métaphysiciens ne lui dit absolument rien, pas même l'« Etre parfait » dont l'idée objective a nourri de tous temps la pensée et la vie intérieure de ses frères en saint Augustin. Il n'a que des sarcasmes pour ces arguments qu'on oublie un quart d'heure après s'y être forcé l'entendement; et son verdict, que « la philosophie ne vaut pas un quart d'heure de peine », est ici sans réserve ni exception. On s'explique donc que Cousin s'y soit trompé et ait pris l'antirationalisme de Pascal pour du scepticisme, et pareillement que d'autres depuis lors aient parlé de son « angoisse » métaphysique, et qu'enfin se soit vulgarisée la

(1) D'après l'édition BRUNSWIG.

légende tenace d'un Pascal devenu croyant par désespoir. Mais en vérité, pour désespérer de la raison, il aurait fallu qu'il eût commencé par en espérer beaucoup. Or il n'en espéra jamais grand'chose, surtout en religion, la tenant ici en fort petite estime, et professant par contre une pleine confiance dans la faculté rivale, dans le cœur.

C'est au cœur qu'il est donné d'atteindre Dieu : « c'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison » [fr. 278]. La méthodologie pascalienne est essentiellement expérimentation mystique dans sa partie positive. Le cœur sent qu'il a besoin de Dieu, sent que Dieu est son objet prédestiné, sent enfin Dieu lui-même quand par la grâce il se révèle à ce cœur affamé de lui. « Dieu sensible au cœur », tel est le terme de la foi ; et tel est aussi le chemin qui y mène. Tous les arguments de la religion ne servent de rien, s'ils n'aboutissent à l'expérience intime de la présence de Dieu dans l'homme et dans l'histoire ; mais tous valent alors, et deviennent des arguments sensibles, des arguments d'expérience immédiate. Les miracles, les prophéties, la perpétuité et la sainteté de l'Eglise, etc. deviennent autant de formes de l'action de « Dieu sensible au cœur ». Et sans doute en faut-il dire autant des arguments métaphysiques eux-mêmes, quand, cessant de s'adresser à la raison raisonnante, ils réussissent à trouver le chemin du cœur, à s'épanouir en inspirations et en illuminations de la grâce.

Dès lors, la primauté de la foi sur la raison se trouve ramenée à la primauté antérieure du cœur sur l'intelligence. Primauté qui éclate sans doute de façon merveilleuse dans l'ordre religieux, mais qui ne laisse pas de se manifester également dans tous les autres ordres. Car partout l'intelligence relève du cœur et de ses intuitions souveraines ; partout c'est par le cœur que « nous connaissons les premiers principes » même en géométrie : « le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace, et que les nombres sont infinis ; et la raison démontre ensuite » [fr. 282]. Et voici, par ce biais, la raison ramenée à son antique vasselage, qui se trouve même étendu du domaine de la religion à tous les domaines de la connaissance. Elle n'est plus que l'outil à raisonner sur des intuitions qui la dépassent, et sans lesquelles elle ne saurait fonctionner qu'à vide ; les vérités premières lui échappent en tout ordre ; elle doit les recevoir humblement et se recon-

naitre impuissante à les démontrer ; en sorte que le meilleur usage de la raison revient à savoir renoncer à la raison. Ainsi en est-il en particulier en religion, où elle ne saurait fonctionner à plein sans les intuitions de la foi. Cela même lui dicte ses devoirs, qui sont bien ceux d'une servante de la foi, selon la formule traditionnelle au moyen âge. Le premier est de « s'anéantir », de « s'abêtir » devant la foi, de reconnaître qu'elle ne saurait ni la remplacer, ni la créer. Mais elle a d'autres devoirs encore : ceux d'orienter vers la foi, de la faire désirer en prenant conscience de sa propre impuissance, enfin de la montrer raisonnable et de la défendre en mettant à son service les forces limitées de sa dialectique. Il lui revient en particulier d'analyser les preuves de la révélation : sa nécessité, son accord avec la nature humaine, avec l'histoire, la réalité de « la suite de la religion ». Encore ces preuves n'ont-elles, du chef de la raison, qu'une valeur démonstrative atténuée, offrant un « mélange d'évidence et d'obscurité » [fr. 564], qui les empêche d'être autre chose qu'une préparation à la foi. Car c'est finalement Dieu qui donne la foi ; c'est son illumination qui dissipe les obscurités et qui fait briller les évidences jusqu'à la certitude absolue.

La vérité de la religion reste ainsi une vérité expérimentale, une vérité vivante, qui ne tient que d'elle-même sa justification. Et le dernier devoir de la raison est de montrer qu'il en est bien ainsi, et parlant de confondre les systèmes, quels qu'ils soient, qui ne s'inclinent pas devant le fait primordial de l'autonomie et de l'évidence intérieure de la foi. Toute philosophie abstraite n'est que bavardage devant la maison : il faut entrer dans la maison, vivre la foi et ses illuminations, et rester volontairement sourd à toute doctrine qui serait autre chose que la philosophie de la vie, autre chose que la réflexion sur les conditions, les exigences et les évidences de l'expérience de Dieu.

Telles étaient les formules nouvelles de l'éternel problème des rapports entre la raison et la foi, formules que Pascal accusait en traits de feu, et qu'il léguait à sa postérité intuitionniste. Elles inauguraient des courants de pensée qui allaient s'élargir de plus en plus, déborder peu à peu du domaine religieux aux domaines de la morale, de la littérature, etc., à tous les domaines de la vie, pour aboutir enfin aux multiples formes de l'intuitionnisme contemporain.

..

Mais il fallut quelque temps pour qu'on s'aperçût des changements produits et de leur portée. Le xviii^e siècle officiel n'y prit point garde d'abord, lui qui témoigna toujours tant d'incompréhension vis-à-vis de Pascal, et qui ne subit qu'à son insu l'influence graduellement grandissante des *Pensées*.

Le xviii^e siècle ecclésiastique d'abord, se contenta, pour sa part, de continuer le xvii^e ecclésiastique dont il fut proprement la décadence. Les théologiens de Sorbonne enseignèrent les anciennes doctrines et prolongèrent les tournois entre thomistes et molinistes, comme si rien de nouveau n'était survenu. Le seul bruit qui pendant longtemps paraisse leur être arrivé du dehors, est celui des interminables et abominables querelles du second jansénisme ; et ce bruit contribua encore à les rendre plus sourds aux appels des consciences chrétiennes, cependant de plus en plus alarmées et inquiétées dans leurs croyances religieuses. Amis et ennemis de la secte s'acharnaient trop à leurs controverses pour songer aux grands problèmes théologiques, pour reprendre surtout à frais nouveaux celui des rapports entre la raison et la foi, alors que les assauts répétés de Voltaire et des Encyclopédistes en imposaient d'urgence l'étude et l'approfondissement. Les objections nouvelles, quand elles furent entendues, ne furent généralement traitées que comme des objections contre lesquelles suffisaient des réponses rapides et de simples réfutations dialectiques. L'enseignement ecclésiastique, celui surtout des séminaires, alla ainsi se logicisant de plus en plus, jusqu'à se ratatiner à la fin du siècle dans cette surprenante « scolastique cartésienne », où la méthode de Descartes ne servait qu'à racornir et à dessécher les doctrines.

Il y eut cependant, contre cette carence de la vraie théologie, une sorte de protestation tacite et constante des âmes religieuses ; protestation qui se manifesta par une littérature extrêmement intéressante, celle que révélait naguère le regretté *Pierre Masson* (1), en y voyant la marque de l'esprit fénelonien. Elle porte peut-être tout autant la marque de l'esprit pascalien ; car elle est

(1) PIERRE MASSON, *La religion de J.-J. Rousseau*, 3 vol. in-42, Paris, Hachette, 1916. Consulter particulièrement le tome I^{er}.

empreinte tout entière d'un christianisme fondé sur les besoins et sur les intuitions du cœur, aussi bien que sur les révélations de Dieu dans la nature. Ce fut précisément cette littérature religieuse que lut et que médita longuement J.-J. Rousseau dans sa jeunesse. Il lui dut l'essentiel de sa formation mystique ; et il devait toujours trouver des amis et des alliés pour « la religion du vicaire savoyard » dans les adeptes aussi nombreux qu'inaperçus de ce catholicisme intuitionniste. En fait, il y avait de ce côté comme un courant large et profond d'augustinisme plus ou moins laïcisé ; courant qui finit par influencer certains théologiens de la fin du XVIII^e siècle, tel Bergier, en attendant qu'il vint rejoindre à l'aurore du XIX^e siècle les courants traditionaliste et romantique avec lesquels il devait se confondre.

Mais entre-temps s'était livré sous la direction de Voltaire le grand combat contre la foi chrétienne. Combat qu'avait préparé la Renaissance, et que le siècle de Louis XIV avait simplement ajourné. L'idéal humaniste d'une religion naturelle, d'une morale naturelle, d'une société naturelle à droits naturels, etc., s'empara des leaders de l'esprit public, des « Philosophes », des « amis des lumières », et il leur fit entreprendre comme une croisade l'œuvre de la déchristianisation de la France. C'est alors que le « rationalisme » perdit son sens de méthode de pensée fondée sur le primat de la raison, pour prendre celui qu'on lui a connu depuis lors de dogmatisme de la raison substitué au dogmatisme de la foi. Car, pour Voltaire, et plus encore pour les encyclopédistes, la foi, c'est tout simplement la déraison, comme sont déraison tous les « préjugés » et toutes les traditions qu'ils accablent inlassablement de leurs critiques et de leurs sarcasmes. Pascal est oublié ou méconnu et tenu tantôt pour un fanatique, et tantôt pour un malade, voire pour un fou. De Descartes il ne reste plus que le physicien, vite sacrifié d'ailleurs à Newton. L'empirisme anglais fait invasion, achevé et servi à la française par Condillac, l'abbé de Condillac dont ses enthousiastes même ignorent ou taisent qu'il est prêtre et croyant, tant sa philosophie est sans rapports avec sa foi. Et c'est ainsi que le rationalisme aboutit d'abord au déisme, puis, presque aussitôt, au matérialisme et à l'athéisme.

Mais quelqu'un vint troubler la fête, J.-J. Rousseau, l'ennemi des « Philosophes » et de la raison. J.-J. Rousseau, quelle que

soit sa dogmatique, restée rationaliste par tant de côtés, est avant tout le restaurateur des méthodes fidéistes en religion ; et il met tout son génie à faire triompher le primat pascalien du sentiment sur la raison. Avec lui s'inaugure un déisme et une morale intuitionnistes qui, à bien des égards, sont au déisme et à la morale rationalistes à peu près ce que fut à la théologie thomiste la théologie augustinienne. J.-J. Rousseau est, pourrait-on dire, le pascalisme et l'augustinisme déchristianisés et défigurés, mais reconnaissables encore à leurs méthodes d'expérimentation de la vie profonde.

Ces méthodes d'ailleurs ne revivent pas seulement en France ; on les voit reflleurir encore en Angleterre et en Allemagne, où elles s'accusent de semblable façon et aboutissent à des résultats analogues. En Angleterre, où le déisme du commencement du siècle mène au fidéisme des morales sentimentales de Shaftesbury, de Smith, de Hume (de Hume lui-même), et un peu plus tard au réveil de la foi religieuse traditionnelle. En Allemagne, où le rationalisme de l'*Aufklärung* provoque par réaction le mysticisme religieux de Hamann, de Herder et de Jacobi, en attendant celui des postkantien.

Ainsi se trouvait plus ou moins préparée l'explosion d'intuitionnisme qui allait caractériser le xix^e siècle dans tous les ordres de la pensée.

V

LA RAISON ET LA FOI AU XIX^e SIÈCLE.

La révolution s'étant accomplie officiellement au nom de la raison, la réaction contre la révolution ne pouvait que prendre la forme d'une réaction contre la raison. Et il en fut ainsi en effet. Le mot d'ordre général fut : *tradition*, la tradition représentant indistinctement toutes les institutions et toutes les croyances qui avaient fait vivre l'ancienne société, contre la raison des « Philosophes » qui n'avait fait que détruire et multiplier les ruines.

Longtemps mêlé au traditionalisme politique par de Maistre et par de Bonald, avant que La Mennais et Bautain vinsent l'en séparer, le *traditionalisme religieux* se déchaina successivement contre tous les divers rationalismes, contre celui de Voltaire et

contre celui de Bacon, contre celui de Descartes et finalement contre celui des théologiens. L'antithèse raison et foi n'eut plus guère alors d'autre sens que celui de l'antithèse irréligion et religion; et l'on parut même avoir oublié que pendant des siècles, et des siècles chrétiens, elle avait eu un tout autre sens, celui que lui avait donné la scolastique. C'était cependant le moment où le romantisme, d'abord fidèle allié du traditionalisme, s'appliquait à ressusciter le moyen âge; mais son œuvre de résurrection ne s'étendit jamais à la scolastique, qui resta sous le discrédit dont l'avaient chargée les humanistes et les « Philosophes ».

Aussi bien avait-elle alors contre elle de n'être pas tout à fait morte, en France du moins, et de s'être survécue sous sa forme la moins séduisante, sous la forme de la « scolastique cartésienne » de la fin du XVIII^e siècle. On pouvait, avec de bons yeux, voir cette scolastique se continuer obscurément dans les grands séminaires, chétifs héritiers de l'antique Sorbonne et des facultés de théologie qu'avait anéanties la Révolution. Elle s'était encore appauvrie et mutilée, et s'exprimait par quelques manuels, tels que la « *Philosophie de Lyon* », et la « *Philosophie du Mans* ». On eût en particulier vainement cherché dans ces livres la moindre trace de tout l'augustinisme antérieur. Cette tradition-là, jadis si vivante, semblait bien définitivement morte. Tout l'enseignement s'inspirait du rationalisme théologique le plus strict, détaché pour son malheur de ses sources médiévales; et il s'absorbait dans la réfutation tardive et monotone de Voltaire et des Encyclopédistes. Cependant un progrès relatif parut se produire avec les *Institutiones theologicae* de Liebermann, où s'inaugurait un timide retour à la vraie scolastique. Mais c'était un manuel encore, et qui continuait à ignorer, comme de propos délibéré, toute la scolastique augustinienne. Ainsi en fut-il des traités du P. Perrone, qui détrônèrent vers le milieu du XIX^e siècle les *Institutiones* de Liebermann. Enfin, il n'était pas jusqu'aux théologiens du dehors que furent le cardinal de la Luzerne et Fraysinoux, qui ne s'inspirassent exclusivement du rationalisme théologique en leurs célèbres Conférences.

L'on comprend dès lors la lutte qu'entreprirent contre ceux qu'ils appelaient « les théologiens cartésiens », les traditionalistes de la seconde période, La Mennais et Rautain. L'un et l'autre s'acharnèrent sur la scolastique, employant tour à tour

contre elle les brocards toujours en vogue des encyclopédistes, et les arguments que leur inspirait leur propre augustinisme. Car ils furent l'un et l'autre de véritables augustiniens, à des degrés divers, et avec une conscience diverse. Tous deux d'abord l'étaient de droit, de par leur antirationalisme commun, et de par leur fond commun d'intuitionisme. Tous deux reprochaient en particulier avec une énergie égale à la religion enseignée d'avoir divorcé d'avec la religion pratiquée, laquelle sera toujours la religion du cœur, et l'était plus que jamais à l'époque romantique. La Mennais fut, pour ainsi dire, un augustinien inconscient que tout empêcha de s'approfondir et de suivre la vraie ligne de sa pensée. C'est ainsi que l'ardeur de sa polémique antirationaliste lui fit fâcheusement improviser sa pauvre métaphysique du *Sens commun*, et s'y embarrasser, en attendant que ses autres polémiques et sa philosophie politique le conduisissent à d'autres impasses. A tout le moins n'y eut-il jamais d'augustiniens plus authentiques que les mennaisiens Gerbet et Lacordaire.

Quant à Bautain, il fut un augustinien intégral et parfaitement conscient; et cela lui valut d'inaugurer avec éclat, avec trop d'éclat pour sa tranquillité, la renaissance augustinienne du XIX^e siècle. Sa prétention affichée fut d'approfondir le romantisme religieux de ses contemporains et d'y montrer le refleurissement d'une tradition ininterrompue qui menait jusqu'aux Pères. Ainsi fut-il amené à faire ce que La Mennais n'avait pas fait, à remonter jusqu'à ces origines théologiques, et à y retremper et rafraîchir ses propres doctrines. Il voulut appuyer son fidéisme sur tout le fidéisme des siècles écoulés; et après s'être un instant arrêté à Pascal, il alla tout droit à la première scolastique augustinienne, et résolut expressément de la restaurer. Il conçut l'ambition d'être le continuateur de saint Anselme et de saint Bonaventure, voire d'obtenir que l'Église revint à ces docteurs et donnât congé à saint Thomas (1). Et l'on ne peut, en effet, qu'être frappé de la parenté qui existe entre ses doctrines et celles de ces grands augustiniens. Ce sont expressément, de part et d'autre, les mêmes thèmes essentiels : la raison résolument subordonnée à la foi; la

(1) Voir dans la *Revue des sciences religieuses* (1921, numéros de janvier-février et de mars-avril), notre étude sur *La philosophie de Louis Bautain* (en particulier pp. 139-140).

condamnation de toute « philosophie séparée » ; le programme de la « sagesse unique » ; la philosophie réduite à donner l'intelligence de la foi et à en tirer une « science supérieure » ; la connaissance de Dieu demandée à l'intuition ontologiste de l'idée d'Être et aux intuitions mystiques de la religion vécue ; l'analyse des dogmes, tournant en démonstration rationnelle ; la nature interprétée symboliquement à l'aide des vestiges de la Trinité, etc., etc.

Tous ces thèmes nous sont connus, et nous donnent le sentiment d'une réédition. Or, si grande était alors dans l'Église l'inattention au passé théologique, que, de la meilleure foi du monde, les adversaires de Bautain, l'évêque de Strasbourg Mgr de Trévern, Liebermann, Raess, Frayssinous, le P. Rozaven, etc., crièrent unanimement à la nouveauté, et accusèrent le « traditionaliste » Bautain de saper la tradition. Il en savait une, en effet, celle qu'ils connaissaient bien ; mais il en restaurait vraiment une plus ancienne, qu'ils connaissaient mal. Au surplus, vaguement conscients de leur ignorance, ils refusèrent tous unanimement encore d'entendre Bautain sur le fond de son système, et n'en voulurent retenir qu'un seul élément, l'antirationalisme qui lui était en effet immanent, mais ni plus ni moins qu'il était immanent au mennaisianisme, et en général à tous les divers traditionalismes. Bautain avait été le dernier à formuler cet antirationalisme ; il était alors le seul à le soutenir ; enfin il le défendait avec plus de vivacité encore que les autres traditionalistes ; et c'est ainsi qu'il paya pour tous. Quant à son intuitionnisme ontologiste et mystique, c'est-à-dire à sa philosophie positive, celle à laquelle il tenait le plus, il n'obtint pas de la faire examiner ; et ses contradicteurs réussirent à la tenir hors des controverses. Grâce à quoi elle put se développer dans la suite, avec les diverses fortunes que l'on sait, chez les intuitionnistes ultérieurs. Soit chez ceux qui procèdent directement ou indirectement de Bautain ; tels son disciple Gratry, Ollé-Laprune, etc., pour ne parler que des morts. Soit chez d'autres qui ne procédèrent pas de lui, mais qui s'inspirèrent d'un expérimentalisme intérieur analogue au sien ; tels Mœhler, Newman et le cardinal Dechamps.

A tout prendre, l'insuccès de Bautain, et en général la fortune contrariée de l'intuitionnisme chrétien au xix^e siècle, ne prennent

tout leur sens que si on les rattache historiquement à la lutte inaugurée au XIII^e siècle entre le thomisme et l'augustinisme. Il semble que le triomphe définitif du rationalisme chrétien ait attendu notre temps pour recevoir sa consécration définitive, soit dans les condamnations du fidéisme et de l'ontologisme, soit dans les diverses définitions du concile du Vatican sur les rapports de la raison et de la foi, soit dans les décrets et les instructions des souverains pontifes sur les principes et les méthodes de l'apologétique chrétienne. Des voies se sont fermées sous nos yeux qui avaient été fréquentées, parfois de préférence à toutes autres, pendant des siècles. Aussi bien avaient-elles été de moins en moins suivies par les théologiens après le moyen âge ; et elles étaient devenues dangereuses pour être devenues trop étroites. Elles ne suffisaient plus pour que pussent y passer de front la foi, la science séparée et la philosophie séparée, trois données que le chrétien moderne doit désormais, à la suite de saint Thomas, coordonner sans plus céder à la tentation de les confondre.

L'avenir est certainement à la philosophie religieuse qui synthétisera en les réconciliant définitivement l'esprit de saint Thomas et l'esprit de saint Augustin. Car, en dépit de l'opposition historique des doctrines, et plus encore de l'opposition dialectique des formules, ces deux esprits sont vraiment complémentaires l'un de l'autre. Le temps est passé pour eux de se donner mutuellement l'exclusive ; il leur convient désormais de se rejoindre et de se fondre, pour collaborer ensemble à l'œuvre par excellence de la philosophie de la foi. Tous deux ont leur rôle à y jouer, leurs préoccupations à y faire valoir, leurs compétences à y exercer. Il faut que la foi jaillisse de l'âme entière et intéresse toutes ses facultés : l'esprit de saint Augustin ne le rappellera jamais assez. Et il faut qu'elle accepte le contrôle et les directions de l'universelle régulatrice qu'est la raison : l'esprit de saint Thomas ne le rappellera jamais trop. La foi sans la raison serait aveugle, la raison sans la foi serait morte : ce sont là deux extrêmes qu'il faut abandonner au pragmatisme et au déisme, aux partisans de la croyance biologique et de la croyance géométrique. Entre ces extrêmes, dont elle résout l'antinomie, passe la foi vivante et rationalisée, nécessairement mystique et nécessairement rationnelle, donc simultanément augustinienne et tho-

miste, telle enfin qu'apparaît la foi chrétienne chez les vrais croyants. Tout chrétien conscient ne peut, en effet, que se sentir augustinien et thomiste en même temps, que croire et avec son cœur et avec sa raison, sans consentir à un conflit domestique de ces puissances.

Aussi bien, les raisons du cœur, si elles sont de celles que « la raison ne comprend pas », sont des raisons encore ; finalement, on peut les faire entendre à la raison, et on doit les lui faire agréer. C'est bien à quoi d'ailleurs tend et aboutit l'effort même de Pascal, s'il est vrai que pour lui le cœur n'est aucunement une puissance aveugle (comme le sont par exemple la coutume et la fantaisie), mais bien, lorsqu'on l'envisage dans la pureté de son extrême pointe, celle qui s'unit à Dieu, une puissance aussi rationnelle que la raison l'qu'elle dépasse et prolonge. Par là l'augustinisme se trouve professer un véritable *rationalisme du cœur*, qui rejoint tout droit le rationalisme plus ample de saint Thomas. Saint Thomas montre en effet dans toutes nos puissances autant de révélations coordonnées de la Raison éternelle, et, dans toute vie, de la raison en exercice ou en aspiration. Par surcroît, il fournit à l'intuitionnisme augustinien la seule métaphysique dont celui-ci puisse finalement s'accommoder, celle où il ne cesse de s'enraciner à son insu : une métaphysique de la nature orientée d'elle-même vers la surnature, qui n'a pas besoin de la contredire ou de la violenter pour s'y insérer, et qui s'y épanouit d'autant plus aisément, d'autant plus « intrinséquement », qu'elle y est plus attendue, et qu'elle vient actualiser des virtualités plus essentielles. Cette métaphysique n'est-elle pas la simple traduction dans le plan ontologique de l'*anima naturaliter christiana* et du *Fecisti nos ad te?*

Ainsi donc, l'augustinien n'a qu'à s'approfondir pour se sentir thomiste, de même que le thomiste n'a qu'à s'approfondir pour se sentir augustinien. L'accord entre les doctrines n'est pas moins possible que l'accord entre les esprits, pour peu que de part et d'autre on renonce aux méthodes de polémique, de contraste, de vérités poursuivies en fermant les yeux à d'autres vérités, et qu'on pratique les méthodes de charité, d'approfondissement et d'élargissement spirituel, les seules méthodes qui nous apprennent à nous sentir en communion avec ceux-là même qui se croient ou que nous croyons loin de nous.

VI.

LA RAISON ET LA FOI DANS LA PHILOSOPHIE MODERNE.

Cette esquisse historique des rapports entre la raison et la foi resterait incomplète si nous ne signalions au moins en terminant la répercussion des problèmes et des théories théologiques dans des domaines apparemment bien éloignés de la théologie. Tout autant, en effet, sinon même davantage que la philosophie religieuse, la philosophie tout court a reflété le long du xix^e siècle, et reflète aujourd'hui encore plus que jamais, les conflits de tendances et les luttes de doctrines que nous venons d'analyser. Rien n'est plus facile que de reconnaître l'antithèse classique de la raison et de la foi sous l'antithèse non moins classique du rationalisme et de l'intuitionnisme philosophiques, laquelle n'en est que la formule généralisée, et pour ainsi dire laïcisée. Cette formule n'a pas changé de nature en s'élargissant à de nouvelles applications ; elle continue à figurer, tour à tour ou simultanément, l'opposition de deux ordres de vérités et l'opposition de deux ordres de connaissance ; et c'est toujours finalement l'opposition de deux esprits.

Si l'on s'en tient à une vue très générale des choses, on peut dire que le rationalisme a dominé et inspiré la plupart des grands systèmes philosophiques, tant anciens que modernes, jusque vers le milieu du xviii^e siècle (Pascal, qui n'a pas proprement de système, restant ici hors de question). Il était alors en état de tranquille possession, quand surgit la compétition de plus en plus pressante de l'intuitionnisme lui demandant, tantôt de composer avec lui, et tantôt de s'incliner, sinon même de disparaître devant lui. En dépit d'une longue prescription, les deux postulats rationalistes, que toute vérité est logiquement démontrable, et que toute connaissance est exclusivement de nature intellectuelle, ont été de plus en plus souvent mis en question, tandis qu'on leur opposait avec une hardiesse croissante les deux postulats intuitionnistes, qu'il y a des vérités solides et cependant indémontrables, et que ces vérités relèvent de connaissances extraintellectuelles. Postulats qui avaient été pratiqués et reçus longtemps avant qu'on les formulât explicitement. Ils ont pris influence et forme à mesure que la philosophie, cessant d'être la spécialité de

professionnels, se trouva revendiquée en fait par tous ceux qu'elle intéresse, c'est-à-dire plus ou moins par tout le monde. Ou encore, à mesure que les « philosophes de cabinet », sur les conseils et à l'exemple de Pascal et de J. J. Rousseau, consentirent à prêter l'oreille aux voix du dehors, acceptèrent la collaboration des littérateurs et des « hommes de la rue », bref, se laissèrent gagner aux préoccupations et aux tendances naturelles aux âmes qui sentent plus qu'elles ne pensent, et pour lesquelles même penser est une autre façon de sentir. Car ces âmes, inhabituées aux disciplines et aux techniques abstraites de la spéculation pure, plongées dans l'action et comme immergées dans la vie, sont aussi naturellement intuitionnistes en philosophie que les simples fidèles sont naturellement augustinien en religion. Il n'y a de naturellement et de pleinement rationalistes que les philosophes et les savants, pour lesquels le rationalisme est véritablement un tour d'esprit professionnel, la vertu qu'exige d'eux leur métier de manieur d'abstractions. Quoi qu'il en soit de ces considérations, rien au moins n'est plus frappant pour l'historien que les constants progrès de l'intuitionnisme depuis un siècle et demi, tels qu'on peut les relever soit dans les systèmes philosophiques, soit dans le mouvement général de la pensée et de la vie.

..

En ce qui concerne les systèmes, l'intuitionnisme est de plus en plus perceptible dans ceux qui viennent remplacer les grandes synthèses rationalistes du xvii^e siècle; et on le voit envahir tour à tour la morale, l'esthétique, la logique et la métaphysique.

En morale, il fournit la substance des grands novateurs que sont en cet ordre Shaftesbury et les Ecossais, J.-J. Rousseau et tous ceux qu'influencent ses doctrines sentimentales. Contrairement à Descartes, à Spinoza et à Leibnitz, ce n'est plus à la raison, c'est au cœur, au cœur de « l'homme sensible », de « l'homme de la nature », que les théoriciens nouveaux demandent la révélation et le discernement du bien et du mal. Un véritable fidéisme moral devient à la mode, et nous en avons relevé des traces jusque dans des philosophies par ailleurs aussi rationalistes que celles de Hume et de Kant. D'autre part Auguste Comte, dont

le système se présente comme la charte philosophique du rationalisme scientifique lui-même, juxtapose à son positivisme théorique, qui justifie cette prétention, un positivisme pratique qui la dément, quoi qu'on en dise, et qui n'est à son tour qu'un nouveau fidéisme moral, sinon même un nouveau fidéisme religieux. Car la « morale de l'altruisme » se fonde en toute franchise sur « la prépondérance du cœur sur l'esprit, dogme positif de la science moderne »; et elle n'est elle-même qu'une pièce de la « religion de l'humanité », avec ce qu'elle implique de foi mystique au « Grand Etre ». Par ailleurs, tous les divers volontarismes qui n'ont pas cessé de se multiplier et de se diversifier depuis cent ans, celui de Schopenhauer et celui de Renouvier (de Renouvier, le théoricien de la « certitude morale »), celui de Nietzsche et celui de W. James, ceux des pragmatistes individualistes et ceux des pragmatistes sociologistes, etc., offrent le caractère commun de professer, avec le primat ontologique de l'action sur la connaissance et le primat psychologique de la volonté sur l'intelligence, la spontanéité et l'autonomie des croyances morales, et leur réductibilité à des intuitions vitales, sinon même à la pure « volonté de croire ». De là la tendance, si répandue de nos jours, à ramener toute morale systématique à une analyse et à une apologétique de « l'expérience morale », conçue sur le type de « l'expérience religieuse », et aboutissant comme celle-ci à la glorification du sentiment pur. De là enfin la substitution de la catégorie intuitionniste de la vie, aux catégories rationalistes de l'ordre et de la perfection. La vie s'affirmant elle-même et se justifiant elle-même : tel est le principe commun aux morales les plus récentes et les plus en faveur, morales biologiques, morales sociologiques, morales de la force, morales de l'évolution, etc.

On relèverait facilement de pareilles inspirations dans les esthétiques modernes. Ici encore la réaction contre le rationalisme s'est manifestée par une exaltation croissante de l'intuition subjective et du sentiment considéré comme supérieur à la raison et à toutes ses règles, par le culte de la personnalité remplaçant celui de la beauté objective et finalement par la multiplication d'« esthétiques de la vie » prétendant à remplacer les anciennes « esthétiques de la beauté ». Tel est le caractère commun à tous les systèmes romantiques dans leur guerre commune contre le classicisme, qu'il s'agisse de systèmes aussi cohérents que ceux

de Lessing, de Schlegel, de Schelling, de Hegel, même de Cousin, ou qu'il s'agisse simplement des innombrables manifestes d'« écoles » qui s'entassent d'année en année. Ici encore prévaut une doctrine de l'« expérience esthétique » analogue aux doctrines de l'« expérience morale » et de l'« expérience religieuse » ; on demande toujours à cette expérience de nous assurer un commerce immédiat avec la vie, avec la nature, avec le mystère des choses. L'art est finalement conçu comme une révélation dont les génies sont les prophètes et qu'il faut pratiquer comme une morale et comme une religion, bref, comme une foi vivante impénétrable à la raison et supérieure à la raison.

En logique, l'intuitionnisme peut revendiquer à bon droit l'inspiration des multiples croisades pragmatistes entreprises pour déposséder la raison du critérium de la vérité. Qu'il s'agisse de réduire théoriquement la vérité à l'utilité, ou qu'il s'agisse de magnifier pratiquement la certitude inhérente aux « expériences » individualistes et instinctivistes, il s'agit toujours de rompre en visière avec le rationalisme, de récuser ses évidences objectives, et de les remplacer par des évidences subjectives dues à l'intuition, et soustraites par la nature elle-même au contrôle de la raison.

En métaphysique enfin l'intuitionnisme éclate d'emblée dans les philosophies dites « romantiques » du commencement du XIX^e siècle ; car leur pièce principale est toujours quelque intuition de l'Absolu. On pourrait même considérer comme tout autant de véritables fidéismes métaphysiques les systèmes de Fichte, de Schelling, de Hegel, de Schopenhauer même ; car leurs fameuses « intuitions intellectuelles » prétendent nous mettre en rapports immédiats avec le fond des choses, avec la Vie universelle, spontanée et créatrice, dont l'univers ne serait que l'extériorisation, et dont la science ne saurait jamais pénétrer l'essence. « Intuitions intellectuelles » qui restent reconnaissables jusque dans les plus récentes « intuitions instinctives » des dernières « philosophies de la vie ». Il s'agit toujours ici d'intuitions interdites à la raison, et qui, par delà ses raisonnements et ses concepts, nous restituent en profondeur le commerce direct avec le réel. Telle l'intuition bergsonnienne. Il semble même qu'avec Bergson l'intuitionnisme métaphysique arrive enfin à sa pleine expression, et qu'il développe tout d'un coup dans tous les ordres tou-

tes ses virtualités, jusqu'à pouvoir se suffire désormais, fournir à lui seul la solution de tous les problèmes philosophiques, et donner enfin un congé définitif au rationalisme. De là l'ampleur et l'universalité actuelles des débats entre « intellectualistes » et « antiintellectualistes », pour nous servir du dernier vocabulaire intuitionniste. Débats qui, dans leurs formes les plus aiguës, en viennent même à opposer des rationalistes et des « irrationalistes », les plus ardents ennemis de la raison poussant la coquetterie et la logique jusqu'au paradoxe d'ériger l'irrationalisme en philosophie et de le défendre avec toutes les forces de leur raison.

..

D'autre part, la vie elle-même, depuis un siècle et demi, n'a pas cessé d'aller dans le même sens que les systèmes, à moins que l'on ne préfère dire que les systèmes n'ont pas cessé d'aller dans le même sens que la vie. Le point de départ apparent de cette orientation a certainement été l'explosion du romantisme dans la littérature. C'est le romantisme qui, délivrant l'un après l'autre tous les instincts de leur traditionnelle subordination à la raison, et les jetant l'un après l'autre à l'assaut de cette même raison, lança sur le monde contemporain cette vague de mysticisme qui va s'élargissant tous les jours, et qui déferle avec une force égale sous les formes les plus diverses. Mysticismes passionnels, mysticismes esthétiques, mysticismes sociaux, mysticismes politiques, mysticismes ethniques, etc., se sont substitués au mysticisme religieux, quand d'aventure ils ne se sont pas combinés avec lui. Et ainsi s'est engendré tout un foisonnement d'« impérialismes », pour parler la langue de M. Seillière, et un foisonnement égal de fidéismes appropriés.

Chacun de ces « impérialismes » a en effet son *credo*, qu'il entend faire triompher de tous les rationalismes conjurés contre lui, y compris celui de la science. Il y a un *credo* socialiste, un *credo* humanitariste, un *credo* pacifiste, un *credo* pangermaniste, un *credo* panslaviste, etc., un *credo* enfin pour chacune des doctrines collectives qui s'organisent en vue de réaliser le salut des hommes. Que ces doctrines soient nationales ou internationales, pacifiques ou guerrières, etc., leurs adeptes sont avant tout des croyants, leurs propagateurs des apôtres, et leurs théoriciens des

théologiens, voire des théologiens singulièrement soucieux des questions théoriques et pratiques d'orthodoxie. Ils se réunissent en congrès qui prennent spontanément la forme de conciles, et qui se terminent régulièrement par des définitions, par des anathèmes et par des excommunications. Et quand d'aventure ces théologiens en viennent à philosopher sur leur *credo*, leur philosophie a d'emblée toutes les apparences, et tout le fond d'une véritable apologétique, où la raison, selon les meilleures recettes fidéistes, s'applique et se borne à expliciter le contenu de dogmes, et demande ses principes à des intuitions qu'elle renonce à critiquer. Il n'est pas jusqu'à l'irreligion elle-même qui ne devienne ainsi une religion, jusqu'à l'athéisme et à la libre pensée qui ne se constituent en Eglises, jusqu'au « laïcisme » enfin qui ne se fasse « cléricisme ». Tant il est difficile de se satisfaire de la raison seule et d'échapper à toute foi.

Une ironie supérieure semble ainsi avoir voulu que le « siècle des lumières », dans sa guerre aux croyances religieuses, n'ait abouti qu'à multiplier les fidéismes. Car il faut bien reporter au XVIII^e siècle l'origine première des mouvements d'idées que nous signalons ici. Le romantisme, qui passe pour avoir contredit sur tous les points Voltaire et les Encyclopédistes, n'a guère fait, à bien des égards, que continuer leur œuvre et qu'achever leur programme, en glorifiant les instincts qu'ils avaient les premiers déchaînés, quand ils croyaient ne faire que les affranchir du joug des traditions sociales pour les assujettir à la tutelle de la raison. Par là s'explique que le XIX^e siècle ait vu se développer parallèlement, sans se nuire autant qu'on aurait dû s'y attendre, l'encyclopédisme et le romantisme, s'empruntant l'un à l'autre leurs méthodes comme par un accord tacite : celui-ci prétendant parler au nom de la raison chaque fois qu'il parlait au nom de la nature, celui-là transformant son propre rationalisme en mysticisme ardent et aveugle entre tous, et tous deux finalement représentant surtout des forces et des instincts échauffés.

Ainsi se fait-il que nous soyons actuellement plus que jamais en plein romantisme. En dépit de réactions contraires (lesquelles ne laissent pas à l'occasion de prendre la forme de croisades romantiques, et de faire à leur tour l'apologétique de leur *credo*), la littérature a rejoint la philosophie sur le terrain de l'intuitionnisme, qui, aussi bien, est la philosophie où la littérature se

sentira toujours le plus à l'aise. Tout autant que ceux du début du XIX^e siècle, le théâtre et le roman contemporains continuent à prôner la Vie comme la grande révélation, à s'inspirer des primats intuitionnistes de l'action sur la pensée et de la sensibilité sur l'intelligence, c'est-à-dire, si l'on va au fond des choses, du primat de la foi sur la raison. Nous sommes toujours en plein romantisme, et il faut laisser aux historiens futurs le soin de clore une période que d'aucuns se hâtent trop, et trop périodiquement, de considérer comme achevée, alors qu'elle se continue et se développe régulièrement sous nos yeux. Elle ne sera pas achevée tant que l'intuitionnisme et le rationalisme philosophiques resteront aux prises, tant qu'ils se disputeront les domaines qui échappent au rationalisme scientifique et à ses évidences irrépressibles, la morale, l'eudémonistique individuelle et sociale, l'esthétique, la métaphysique, etc., tant donc qu'en philosophie ne sera pas signé un concordat entre le cœur et la raison analogue à celui dont nous montrions tout à l'heure l'opportunité et la facilité en religion.

..

Mais un tel concordat est-il possible ici ? A coup sûr, il n'est pas encore en vue. Les débats se sont trop élargis, la philosophie a trop échappé aux professionnels, pour que longtemps encore les tendances antagonistes du rationalisme et de l'intuitionnisme ne continuent pas à s'affronter dans la pensée comme elles le font dans la vie. N'en sera-t-il pas éternellement ainsi ?

Il y a lieu de se le demander à la fin d'une enquête dont on pourrait croire que son plus clair résultat est d'avoir mis en évidence une antinomie de plus à ranger désormais à côté de celles de Kant. Ou plutôt deux antinomies. D'une part une antinomie philosophique et objective, celle des deux types de systèmes rationaliste et intuitionniste, que nous voyons continuer à se formuler et à se disputer les différentes provinces de la philosophie. Et d'autre part, une antinomie psychologique et subjective, celle des deux types d'esprit rationaliste et intuitionniste, qui seraient peut-être plus difficiles à accorder que les systèmes eux-mêmes. Ceux-ci, en effet, se sont si régulièrement affrontés et confrontés le long des temps, et se renouvellent si

périodiquement, satisfaisant et décevant tour à tour des esprits d'égale vigueur et d'égale bonne foi, qu'on échappe difficilement à l'impression qu'il existerait vraiment dans l'humanité deux natures spirituelles aux exigences contraires et pratiquement inconciliables. En sorte qu'il ne servirait de rien d'accommoder les systèmes puisque même alors on n'arriverait pas à accommoder les esprits. Dès lors, le conflit de la raison et du cœur serait encore plus insoluble subjectivement qu'objectivement, et l'antinomie psychologique bien constatée découragerait à tout jamais d'aborder l'antinomie philosophique.

En est-il ainsi ? Nous ne le croyons pas ; et l'on nous permettra sans doute de terminer notre étude par l'exposé succinct des raisons qui nous empêchent de consentir à ces conclusions pessimistes. Ce sont au surplus des raisons étrangères aux débats, n'étant elles-mêmes ni rationalistes, ni intuitionnistes, mais bien empruntées à deux disciplines ici hors de question. Pour tout dire d'un mot, nous croyons que la psychologie suffit à résoudre l'antinomie psychologique, et que la critique de la connaissance ouvre des perspectives au bout desquelles ne peut que se trouver la solution de l'antinomie philosophique.

*
*
*

En ce qui concerne d'abord l'existence des deux types d'esprit rationaliste et intuitionniste, il faut convenir à tout le moins qu'elle est un fait empirique incontestable. Rien ne serait plus facile que d'élargir les preuves que nous en avons données jusqu'ici, et d'accentuer cette singulière dichotomie des tempéraments intellectuels. On pourrait même la faire servir à caractériser dans l'humanité les époques, les races, les sexes, les civilisations, les cultures, les orientations spirituelles, etc. Car il saute aux yeux, par exemple, que, toutes choses égales, on trouve plus de rationalisme, et donc moins d'intuitionnisme, chez les anciens que chez les modernes, chez les Latins que chez les Germains, chez les hommes que chez les femmes, chez les adultes que chez les jeunes gens et les enfants, chez les cultivés que chez les simples, chez les théologiens que chez les mystiques, chez les philosophes et les savants que chez les littérateurs et les artistes, chez les classiques que chez les romantiques, etc. D'autre part, on

retrouve chez les philosophes eux-mêmes — nos analyses l'ont surabondamment démontré — et tout autant chez les savants, la même opposition de tempéraments ; elle engendre ici l'opposition parallèle des méthodes rationaliste et intuitionniste, dont l'épistémologie la plus récente a souligné toute l'importance. Peut-être même conviendrait-il de faire état de cette constatation dans l'histoire de la philosophie, au moins de la philosophie moderne, et d'y partager les philosophes en intuitionnistes et rationalistes, comme les manuels s'accordent à les partager en rationalistes et empiristes. Car cette dernière division a l'étroitesse de suspendre les systèmes à la solution de l'unique problème de l'origine des idées, lequel, pour capital qu'il soit, ne doit pas cacher les autres ; l'autre division semble avoir plus de chances de faire justice à un plus grand nombre de problèmes, sinon de toucher le fond des systèmes en même temps que le fond des âmes.

Toutefois, il convient de ne pas s'hypnotiser sur les avantages d'une classification générale des esprits fondée sur l'exclusivisme apparent des deux facultés de raison et d'intuition ; car elle présente des inconvénients au moins égaux, dès que, comme on est porté à le faire, on s'en exagère la portée et qu'on en fausse la nature. Etant purement empirique, elle ne saurait rendre que des services empiriques, et il faut bien se garder de lui attribuer une valeur scientifique quelconque. Ce serait, en particulier, une erreur dangereuse et grossière de la transposer en dogme biologique, comme si elle établissait l'existence de deux espèces d'hommes, constitutionnellement différents et naturellement impénétrables et incompréhensibles les uns aux autres. Une saine psychologie doit nous garder de cette bévue, et maintenir l'unité spirituelle de l'unique espèce humaine.

Cette psychologie nous assure que l'intuitionniste pur et le rationaliste pur ne peuvent être que des fictions, parce que tout homme est à la fois naturellement rationaliste et naturellement intuitionniste. D'une part, c'est un fait d'expérience constante qu'en tout homme jouent de concert, et sans divorce apparent, le cœur et la raison ; si les conflits de ces puissances sont fréquents, leur collaboration est plus fréquente encore ; et les conflits eux-mêmes se résolvent et s'apaisent communément sans contradiction, sinon sans violence. D'autre part, c'est un autre fait

d'expérience également constante que les facultés d'intuition et les facultés de raisonnement, loin d'être exclusives les unes des autres, sont toujours plus ou moins associées les unes aux autres, selon des dosages qui varient pour ainsi dire indéfiniment. La nature, d'abord, répartit inégalement ses dons psychologiques comme ses dons physiques. De plus, chacun cultive de préférence les facultés qu'il sent prédominer en lui, en sorte que l'habitude vient encore renforcer les inégalités de la nature. C'est ainsi que le raisonnement et l'intuition finissent par apparaître en raison inverse l'un de l'autre chez les individus les plus spécialisés. Et cela suffit sans doute à justifier la vue empirique qui fait dénommer intuitionnistes les esprits qui usent le plus spontanément de l'intuition, et rationalistes ceux qui usent le plus spontanément du raisonnement. Il n'en est pas moins vrai que le rationaliste le plus caractérisé reste toujours un intuitionniste qui se néglige ou qui s'ignore, et que l'intuitionniste le plus fervent se montre à l'occasion un dialecticien très féru de sa dialectique.

En fin de compte, là où d'aucuns voudraient voir une opposition d'esprits, il ne saurait donc y avoir tout au plus qu'une spécification de tendances. Au lieu de croire que ces tendances se contredisent naturellement et irrévocablement, mieux vaut dire qu'elles ne le font qu'artificiellement, et comme professionnellement, chez ceux qui en sont venus à développer les unes aux dépens des autres. Leur évolution idéale eût été de se développer uniformément et synergiquement; l'homme complet, pourrait-on dire, serait à la fois parfaitement intuitionniste et parfaitement rationaliste. Car la raison même, qui exige la perfection en tout ordre, exige le développement complet et harmonieux de toutes nos facultés. L'intuitionniste pur et le rationaliste pur ne sauraient donc, si jamais ils venaient à se réaliser, que présenter des déviations morbides du type idéal de l'humanité, et que payer l'un et l'autre l'hypertrophie d'une faculté par l'atrophie de l'autre.

S'il en est ainsi, intuitionnistes et rationalistes ont communément mieux à faire qu'à se cultiver chacun dans le sens de leurs déviations possibles, et qu'à discréditer *a priori* les efforts les uns des autres. Qu'ils apprennent plutôt à se comprendre, à se rendre compte à quel point leurs dons différents se complètent, à

collaborer les uns avec les autres, et à s'exciter les uns les autres, sans pour autant renoncer au droit imprescriptible de se critiquer les uns les autres. Qu'ils mettent à profit en philosophie l'analogie des mathématiques et des sciences. On sait, en effet, qu'en mathématiques l'intuition et le raisonnement constituent deux voies diverses et convergentes, menant aux mêmes vérités mathématiques, et qu'il en est de même dans les diverses disciplines scientifiques. On ne voit pas en vertu de quelle exception il en serait différemment en philosophie, ni pourquoi intuitionnisme et rationalisme ne feraient pas ici comme partout figures de méthodes distinctes et complémentaires, mais devraient ici seulement mener à des vérités contradictoires. Comme s'il pouvait y avoir des vérités contradictoires ! La vérité est une et la même pour tous, en philosophie comme partout ; il n'y a de différents que les chemins qui y conduisent. Peu importent, du reste, ces chemins ; que chacun suive librement et d'instinct celui qui lui agréé davantage, pourvu que tous soient prêts à recevoir de toutes mains les vérités éprouvées, sur lesquelles ne peut finalement que se produire l'accord de tous les esprits.

Aussi bien l'histoire de la philosophie suffirait à recommander et à garantir la possibilité et la fécondité d'une telle collaboration. Elle nous montre qu'il y a toujours eu des problèmes particulièrement chers aux rationalistes, tels que ceux de la logique et de la métaphysique, et des problèmes particulièrement chers aux intuitionnistes, tels que ceux de la critique de la connaissance et de la croyance, tous problèmes aussi philosophiques les uns que les autres. Pareillement, parmi les doctrines les plus universellement reçues, il en est auxquelles on pourrait donner le nom patronymique d'intuitionnistes, par exemple celles de l'activité et de la spontanéité de l'esprit, les théories de la certitude et de la croyance, dont l'origine remonte certainement aux augustinien ; et il en est d'autres auxquelles ne conviendrait pas moins le nom patronymique de rationalistes, par exemple les conclusions les mieux établies de l'épistémologie, de la morale et de la métaphysique, que nous devons en effet surtout à la lignée des grands rationalistes. Il n'est donc que d'inviter rationalistes et intuitionnistes à continuer en philosophie cette collaboration historique, en se rendant mieux compte que par le passé de ses avantages et de ses conditions.

Rien ne la facilitera sans doute autant qu'un loyal effort fait de part et d'autre pour s'entendre sur la nature et sur la portée de la raison et de l'intuition. Il appartient ici à la critique de la connaissance de dissiper des préjugés qui sont sans doute la cause la plus efficace de l'opposition historique du rationalisme et de l'intuitionnisme envisagés comme systèmes. Ces systèmes continueront certainement à rester imperméables les uns aux autres tant que la raison et l'intuition apparaîtront de part et d'autre comme deux instruments de connaissance sans rapports l'un avec l'autre, se suffisant chacun à lui-même, et entre lesquels on ne puisse qu'opter au gré de préférences individuelles incontrôlables. Au contraire, si la critique de la connaissance montre qu'en tout ordre la raison ne peut fonctionner sans intuitions, ni l'intuition sans raison, il y a toutes chances pour que la philosophie évolue vers des synthèses où les systèmes antagonistes ne pourront que se joindre et se composer, obtenir mutuelle satisfaction, et finalement déposer leur mutuel exclusivisme.

Il ne saurait faire de doute que, sous leurs formes outrées, celles auxquelles conduisent régulièrement les polémiques, le rationalisme et l'intuitionnisme professent sur la raison et sur l'intuition des doctrines extrêmes aussi simplistes que peu fondées. D'une part il n'a jamais manqué, et il ne manque pas encore de rationalistes pour envisager la raison comme une faculté mystérieuse capable de tirer d'elle-même toutes les vérités philosophiques, ce qui les encourage dans leur dédain pour l'expérience et pour l'intuition. Et d'autre part, il ne manque point non plus d'intuitionnistes pour croire à une non moins mystérieuse intuition qui serait le truchement même de la Vie (avec grand V), ce qui les persuade qu'ils n'ont que faire de la raison. Mais une saine critique de la connaissance doit nécessairement détruire ces deux mysticismes, en faisant évanouir leurs deux chimères, aussi vaines l'une que l'autre, d'une raison révélatrice et d'une vie révélatrice. A proprement parler, la raison ne révèle rien ; mais elle contrôle toutes nos connaissances quelles qu'elles soient et d'où qu'elles viennent, que ce soit des sens ou de l'intelligence, d'expériences directes ou de réflexions, qu'elles soient présentées

dans des intuitions ou formulées dans des concepts. La raison est beaucoup moins une faculté cognitive qu'une faculté appréciative, régulatrice et critique. A tout le moins ne saurait-elle s'exercer que sur des données, c'est-à-dire que sur des intuitions. Pareillement la vie ne révèle rien à proprement parler ; mais elle fournit ses expériences à nos instruments ordinaires de connaissance et de réflexion, tels que les contrôle la raison. C'est en particulier un véritable « fantôme à étonner les gens » que la « Vie autonome et étrangère à la raison ». Toutes les formes de la vie ne sont partout au contraire, de bas en haut, que de la raison en exercice ; et quand chez l'homme la vie devient consciente et se pense, elle ne peut le faire qu'à l'aide de la raison et en se soumettant à ses règles, qui sont les règles de toute connaissance et de toute pensée. Toutes les « intuitions vitales » du monde, et toutes les « expériences intuitionnistes » du monde ne pourront jamais rien contre cette nécessité proprement vitale. Nos moindres expériences et nos moindres croyances ne se justifient en définitive à nos yeux que par ce qu'elles comportent de raison. En sorte que c'est obéir à la nature, et à la vie elle-même, que de dégager de toutes nos expériences et de toutes nos croyances la raison qui leur est immanente, pour l'élever à la dignité de faculté différenciée, de raison critique servant à les apprécier toutes et à garantir à toutes leur valeur. Tels étant les rapports naturels de la raison et de l'intuition, la critique de la connaissance interdit à tout jamais de les séparer l'une de l'autre, de voir dans l'une ou dans l'autre des organes indépendants, et de se contenter de l'une à l'exclusion de l'autre en philosophie. Elle invite au contraire à constater partout leur interdépendance et conséquemment à pratiquer partout leur collaboration.

Toutefois, cette interdépendance et cette collaboration, et de cela nous avertit encore la critique de la connaissance, ne sauraient s'exprimer en une seule formule, à applications universelles. Elles diffèrent, au contraire, très profondément, selon les deux ordres distincts d'objets pour la connaissance desquels la philosophie utilise tour à tour la raison et l'intuition. Ces deux ordres sont ceux des *réalités* et des *valeurs*. Autre chose est, en effet, connaître les choses telles qu'elles sont, — et c'est à quoi tend en particulier la métaphysique, science de l'être ; et autre chose connaître les choses telles qu'elles valent, si l'on peut ainsi parler,

c'est-à-dire connaître leurs diverses valeurs de bonté, de beauté, de justice, de vérité, etc., — et c'est à quoi tendent toutes nos « critiques », qui sont toutes des sciences de valeurs, depuis l'esthétique et l'eudémonistique, jusqu'à la morale et à la logique. Or, il ne saurait faire de doute que la raison et l'intuition, et conséquemment le rationalisme et l'intuitionnisme, prennent des aspects différents, et se rejoignent différemment, dans la connaissance du réel et dans la connaissance des valeurs.

En métaphysique, la raison ne peut prétendre nous conduire au fond des choses qu'en analysant jusqu'à leurs conditions ontologiques ultimes nos expériences communes de la réalité, tant externe qu'interne, de la réalité telle que nous la révèlent nos intuitions communes, également internes et externes. Telle est au moins la thèse de tous les rationalismes métaphysiques, celle à laquelle s'oppose la thèse de tous les intuitionnismes métaphysiques, qui tous s'engagent à nous donner, par delà nos intuitions empiriques, quelque intuition métempirique de l'Absolu. Sur ce point, il faut convenir que le conflit entre rationalisme et intuitionnisme est nécessairement irréductible. Il porte en effet sur la question préalable de l'existence de cette intuition transcendente, question à laquelle on ne peut répondre que par *oui* ou par *non*. Les rationalistes objecteront indéfiniment aux intuitionnistes : « montrez-nous cette intuition, sinon nous n'y croyons pas ; » et ceux-ci répondront indéfiniment encore : « il n'est que de la posséder pour être sûr de la posséder ; son évidence est invincible et ne se communique pas ». Posé ainsi dans toute sa franchise, le débat est évidemment insoluble. Ou plutôt, à défaut de la solution directe et expérimentale qui serait ici de rigueur, et qui seule satisferait pleinement l'esprit, il ne comporte plus qu'une solution indirecte, celle que proposent les rationalistes lorsqu'ils se flattent (à bon droit, selon nous) de réduire les prétendues intuitions transcendentes à n'être que de pseudo-intuitions métaphysiques enveloppant sous des voiles mystiques de simples intuitions empiriques. C'est ainsi que les intuitions de l'Absolu prônées par les transcendentalistes se ramèneraient à l'intuition banale de concepts ontologiques absolutisés et hypostasés par l'imagination, et l'intuition de la Vie recommandée par les intuitionnistes contemporains, aux intuitions affectives communes de la vie intérieure profonde. Finalement, de part et

d'autre, au lieu d'une communication mystérieuse avec le fonds métémpirique des choses, nous n'aurions plus affaire qu'à des représentations plus ou moins imagées et mystiques de l'univers, qu'à des *Weltanschauungen*, où l'être se dissout dans ses valeurs intellectuelles et affectives.

Rien de plus naturel d'ailleurs que ce glissement involontaire des métaphysiques intuitionnistes vers le domaine des valeurs. N'est-ce pas le domaine même de la vie, c'est-à-dire celui où l'intuitionnisme s'est toujours senti et se sentira toujours le plus à l'aise? Dès lors qu'on entend connaître les choses en fonction de la vie, peut-on s'attendre à les connaître autrement qu'à travers leurs valeurs? Car la vie, pourrait-on dire, n'a que faire de connaître l'être tel qu'il est en lui-même, il lui suffira toujours de le connaître tel qu'il est pour elle; les « intuitions vitales » seront toujours, comme par la force des choses, des intuitions de valeurs.

On ne saurait donc s'étonner que ce soit sur le terrain des valeurs que se manifeste le plus communément et le plus vivement l'antinomie du rationalisme et de l'intuitionnisme, ni qu'ils se disputent de préférence la morale, la logique, l'esthétique, ni enfin que leurs principales contradictions concernent les questions de beauté, de vérité et de bonté. C'est le contraire qui serait surprenant. Cependant, en dépit des apparences, c'est sur ce même terrain des valeurs qu'ils sont le plus faciles à concilier, parce que c'est ici que la raison et l'intuition, se touchant de plus près, sont le plus intimement mêlées, jusqu'à paraître parfois indiscernables.

Qu'est-ce, en effet que la raison, sinon principalement notre faculté des valeurs rationnelles, du vrai, du beau, du juste, du bien, de l'ordre, etc.? Or, elle n'en fournit pas seulement les règles, elle en est auparavant le goût et le discernement intuitifs. Et ses règles mêmes lui sont données dans ce goût et ses intuitions primordiales avant qu'elle en vienne à se les formuler dialectiquement. C'est ce dont ne saurait se dispenser de convenir le rationaliste le plus épris de formalisme, pour peu qu'il ramène son formalisme aux expériences antérieures et intérieures qui le fondent. Par nature, le vrai, le beau, le bien, la justice, l'ordre, la perfection, etc., toutes les valeurs rationnelles enfin sont vraiment « sensibles au cœur », pour parler la langue de Pascal. Et ce cœur, c'est la

raison elle-même sous la forme la plus spontanée, qui fait d'elle une véritable *sensibilité rationnelle*, celle à laquelle nous devons nos divers *sens rationnels*; le « sens du vrai », le « sens du beau », le « sens du juste », le « sens de la perfection », etc.

Or cette sensibilité rationnelle est étrangement voisine de notre sensibilité affective commune. Rien ne ressemble davantage, psychologiquement parlant, à nos expériences concrètes de valeurs rationnelles et objectives, que nos expériences concrètes de valeurs aussi subjectives que les valeurs hédonistiques, les valeurs sentimentales, les valeurs pratiques d'égoïsme et d'intérêt, etc., car ces valeurs sont, elles aussi, et sont même par excellence « sensibles au cœur », mais cette fois au cœur humain, sinon même au cœur animal. Qu'il s'agisse d'expériences de valeurs objectives ou d'expériences de valeurs subjectives, on voit les unes et les autres correspondre à des besoins, à des désirs, à des sentiments; car l'on aime, désire et goûte la vérité, la justice et la beauté, comme l'on aime, désire et goûte les biens sensibles. Enfin, et surtout, les unes et les autres ont le caractère commun d'être des intuitions originales entre toutes, des intuitions qui ne sont plus du tout des *intuitions*, au sens étymologique et ordinaire du mot, lequel est, depuis Platon, celui de *visions*. Il ne saurait y avoir proprement intuition que là où il y a un *intuible*, un objet. Or, objectives ou subjectives, les valeurs ne sont pas des objets, mais tout au plus des qualités idéales d'objets : il n'y a bonté que de choses bonnes, beauté que de formes belles, moralité que d'actions et de personnes morales, vérité enfin que de connaissances et de jugements vrais. C'est pourquoi les valeurs se *voient* moins qu'elles ne se *sentent*; et leurs expériences sont moins des intuitions que des « impressions » et des « sensations ». Ou, si l'on veut, ce sont des « intuitions vitales », étant entendu que pour autant elles ne sont pas des intuitions du tout, au sens représentatif du mot. Mieux vaudrait donc ici, si l'on avait la liberté des mots (on ne l'a pas), au lieu de parler d'« intuitionnisme », parler d'« impressionnisme », sinon même de « sensibillisme ».

Toujours est-il que rien n'est plus facile à confondre que des intuitions qui se réduisent à des impressions. C'est pourquoi la confusion des valeurs objectives et rationnelles et des valeurs subjectives et humaines est un fait aussi universel que redoutable.

Comment discerner, par exemple, dans l'expérience commune de beauté, ce qui satisfait proprement la raison de ce qui satisfait les besoins, les habitudes, et les mille désirs inassignables qui accompagnent nos contemplations esthétiques? Comment ne pas voir que l'intérêt et le plaisir nous expriment souvent leurs exigences et leurs joies dans la langue intérieure de la justice et de la perfection, ce qui aide par trop les instinctivistes à nous présenter leurs morales hédonistiques comme des morales rationnelles? Est-il toujours possible enfin de discerner la joie de la vérité de la joie des instincts auxquelles agrée d'aventure nos croyances? Nos diverses « expériences esthétiques, morales, logiques » et autres, comme par ailleurs nos « expériences religieuses » sont ainsi à l'aventure si étrangement mêlées, que la raison et les instincts peuvent également y avoir part, et arrivent presque nécessairement à se les disputer. C'est là très certainement ce qui explique le mieux le conflit universel du rationalisme et de l'intuitionnisme en morale, en esthétique, en logique et ailleurs.

A bien considérer les choses, ce conflit prend donc sur le terrain des valeurs un caractère tout nouveau. Il cesse d'être une lutte entre des conceptions théoriques plus ou moins vagues de la raison et de l'intuition. Objectivement, et cela ne lui enlève rien de son acuité morale, il se ramène au conflit entre les valeurs objectives, et les valeurs subjectives, soit humaines, soit animales, — les intuitionnistes prônant constamment celles-ci, les « valeurs de vie » ainsi qu'ils les appellent, (comme si la raison n'était pas vie elle-même, et même vie supérieure), jusqu'à vouloir les faire juges et critères du vrai, du beau et du bien. Subjectivement, il se réduit en somme au conflit entre un intuitionnisme supérieur et un intuitionnisme inférieur, et cela lui enlève beaucoup de son acuité logique. Il s'agit de démêler, dans toutes nos « expériences » possibles, ce qui revient à la raison, et ce qui revient à l'instinct, ce qui est du cœur rationnel et ce qui est du cœur humain ou animal. Il s'agit de ne s'arrêter nulle part au fait brut de l'« expérience », et de son « intuition évidente à elle-même », mais de discerner les diverses intuitions jusqu'en leur plus grande confusion, de sauver la prééminence des meilleures, celles de « la raison qui commande plus impérieusement qu'un maître », et finalement d'établir des critères et des règles rationnels du beau, du vrai et du bien.

De tels discernements permettront seuls d'arriver partout à la vérité par delà les opinions, les préférences et les expériences subjectives, de rationaliser toutes les doctrines et toutes les croyances, et d'élever l'humanité au-dessus de l'instinct et jusqu'à elle-même. Ils sont sans doute parfois difficiles à pratiquer, la sensibilité affective étant si habile à se faire prendre pour une sensibilité rationnelle, et à revendiquer le rôle de la raison. Il les faut pratiquer cependant, sous peine de renoncer à philosopher, et de consentir à ne vivre qu'une vie animale. Au surplus, ils ne sont pas impossibles *a priori*, et il n'y a aucune raison plausible de renoncer à différencier la raison de toutes les puissances qui l'imitent pour la mieux combattre.

Rien sans doute ne préparera mieux et n'aidera davantage à cette tâche, qui aussi bien est aujourd'hui la tâche par excellence de la philosophie, qu'une *psychologie générale des valeurs* et une *critique générale des valeurs*. Si nous ne nous trompons, ces deux disciplines, qui sont à peine ébauchées, constituent la propédeutique indispensable à l'élaboration de synthèses philosophiques capables de se faire universellement accepter, et de concilier le rationalisme et l'intuitionnisme, c'est-à-dire en définitive la raison et la foi, en philosophie tout comme en religion.

E. BAUDIN.

CHRONIQUE D'HISTOIRE DES RELIGIONS

(Suite et fin).

VII. L'ISLAM.

1. — L'ouvrage de Goldziher sur le dogme et la loi de l'islam (1), est à recommander à tous ceux qui désirent posséder de cette religion une connaissance doctrinale et historique approfondie, ce livre étant à l'heure actuelle un des meilleurs que nous ayons sur ce sujet. Sans doute, on pourra trouver dans des ouvrages spéciaux (Rinn, Coppolani, Rousset) plus de détails sur les confréries. Le chapitre sur les différentes sectes paraîtra trop bref et l'état présent de l'islam est un peu écourté. Il n'est pas assez fait mention de l'extraordinaire diffusion de la religion du prophète de la Mecque, d'un côté aux Indes et en Chine et, de l'autre, parmi les nègres d'Afrique.

L'histoire du Wahhabisme n'est qu'imparfaitement esquissée et son importance actuelle insuffisamment mise en valeur. Cette secte qui prétend ramener l'islam à sa pureté primitive est devenue l'un des facteurs les plus importants de la politique du Hedjaz. Son chef actuel Ibn Saad vient de s'emparer de Naïl et ses rezzous menacent Médine (2). Par contre on ne saurait trop faire l'éloge des premiers chapitres sur Mohammed et l'islam, sur le développement législatif et dogmatique, sur l'Ascétisme et le Soufisme.

Goldziher ne se demande pas, comme le P. Lammens, si Mahomet fut sincère (3). Il ne se pose pas la question de savoir si les révélations sont réelles. Il se contente de constater ce fait, que le point central de la prédication primitive du prophète de la Mecque se trouve dans l'idée d'un jugement dernier qui doit un jour, peut-être prochain,

(1) J. GOLDZIHÉ, *Le dogme et la loi de l'islam. Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane*, trad. de F. ARIN. Paris, Geuthner. In-8° de viii-315 p.

(2) Sur l'état politique du Wahhabisme, on trouvera des détails précis dans le volume publié à la suite de la guerre par la Section des renseignements de l'amirauté Anglaise : *A Handbook of Arabia*. London, H. M. Stationery Office. Cf. aussi JAUSSEN et SAVIGNAC, *Mission archéologique en Arabie*, t. II, p. 135.

(3) *Extrait des recherches de Science religieuse*. Nos 1 et 2, 1911.

fondre sur le monde (1). De ses relations avec les juifs, les chrétiens et les mecquois hanifites, ces arabes qui cherchaient dans le monothéisme la satisfaction de leurs besoins moraux, le prophète tire la conclusion d'un Dieu unique, universel et infini, et, aux injustices des ploutocrates de la Mecque, il oppose son annonce d'une parousie dont les éléments sont empruntés à des sources judéo-chrétiennes qui n'ont pas encore été suffisamment débrouillées (2). Dans cette première période, ce n'est pas à proprement parler une religion nouvelle, c'est une disposition religieuse nouvelle, quelque chose comme la prédication d'un « revival » religieux. On en voit la preuve dans la tolérance du prophète à l'égard des gens du livre, chrétiens et juifs monothéistes qu'il cherche à se concilier. Cette tolérance est visible dans les sourates écrites à la Mecque ; v. g. s. II, v. 257. A partir de 622, au contraire, la situation change du tout au tout, le visionnaire auto-suggestionné, qui rêve d'eschatologie, va faire place à un chef et à un politique qui se doit à lui-même et à ses premiers fidèles d'organiser la communauté naissante. L'opposition des Juifs le force à édifier ses idées en un bloc plus compact et plus nettement séparé des autres religions. Par ailleurs la suite des événements le contraint à faire aux préoccupations matérielles une place de plus en plus considérable ; sans doute il continue son rôle de prophète, mais il le fait servir à sa politique nouvelle de conquérant et de chef d'état. Des visions qui lui ont montré l'anéantissement d'un monde nouveau, il passe brusquement à la conception d'un royaume qui est bien de ce monde et c'est lui-même qui impose à l'Islam son caractère de religion guerrière (3). C'est de cette double attitude que proviennent toutes les contradictions du Qoran et les courants divers qui ont marqué si puissamment l'évolution de l'Islam.

Au lendemain de la mort de Mohammed, cette tendance dualiste se fit jour immédiatement. L'Islam allait-il demeurer une simple réforme religieuse et sociale confinée dans quelques villes ou bien débordant les frontières de l'Arabie, deviendrait-il une religion mondiale ? Il semble bien qu'en fait Mohammed n'ait jamais pensé à une religion universelle. Le prophète borne ses efforts au seul Hedjaz, encore désespéra-t-il d'y entamer jamais la masse des Bédouins et d'avoir raison de leur indifférence religieuse (4). Dans le traité conclu avec les

(1) L'idée avait déjà été soutenue par CASANOVA, *Mohammed et la fin du monde. Étude critique sur l'Islam primitif*.

(2) GOLDZIEHER, p. 13. Les théories marcionites n'ont rien à voir ici.

(3) Guerrière ne veut pas dire universelle.

(4) *Osd El Ghaba*, IV, 423. *Qoran*, XLIX, 14.

Nedjranites, il s'interdit à lui-même toute tentative de propagande (1). Dans la sourate IX où il résume la conduite à tenir vis-à-vis des gens du livre (juifs et chrétiens) — et cette sourate est probablement la dernière de sa vie —, le prophète ne réclame pas la conversion des infidèles, il demande seulement qu'on les combatte et qu'on leur fasse payer le tribut (2). D'ailleurs la Sunna elle-même toujours empressée à grandir le prophète, ne lui attribue pas de prosélytes et elle rapporte de lui cette parole : « S'ils se convertissent à l'islam, cela est bien ; sinon qu'ils demeurent (dans leur foi ancienne) ; certes l'islam est large (3) ».

C'est dans cette voie étroite que voulait s'engager la communauté médinoise aux vues mesquines quand l'énergique Abou Bakr prit d'une main si ferme la succession du prophète. M comprit que seul le lien religieux pouvait donner une cohésion à ces tribus ennemies et qu'en affermissant l'islam, il assurait du même coup la grandeur arabe (4).

L'organisation de l'islam et aussi du livre sacré, le Qoran, est en réalité l'œuvre des générations postérieures travaillant sur la double attitude du prophète. De la tendance politique sortira l'organisation juridique de l'islam, c'est-à-dire la vie intérieure, religieuse et légale de la communauté et ce, par le moyen de la *Sunna*, la coutume sacrée dûment constatée par la tradition (5), expliquant ou suppléant le Qoran, l'*Idjma'*, le consensus universalis du peuple des croyants et le *Kalam* ou spéculation théologique. A ces éléments est dû le développement de la théologie officielle. Mais le seul Qoran ne peut évidemment résoudre les difficultés soulevées par les complexités de la vie moderne et leur opposition à une loi religieuse faite pour une communauté de Bédouins ; par ailleurs, la base doctrinale du livre sacré est trop étroite pour qu'il soit possible d'en tirer des principes à la fois larges et clairs, susceptibles de s'appliquer à tous les cas, de là deux écoles principales, dont l'une finit par nier au Qoran toute valeur pratique de révélation et tandis que l'autre aboutit au même résultat par ses subtilités invraisemblables.

(1) WAQIDI, éd. WELLHAUSEN (*Skizzen und Vorarbeiten*, IV). Texte, 77, 1. Cf. aussi BALÂDORI, 64, 13 ; 65 ; 71, 13.

(2) *Sour.*, IX, v. 29 : Faites-leur la guerre jusqu'à ce qu'ils paient le tribut tous sans exception et qu'ils soient humiliés.

(3) IBN SA'AD, VI, 30, 10.

(4) LAMMENS, *Le triumvirat d'Abou Bakr, 'Omar et Abou 'Obeida*. M. F. O., t. IV, 113 sq.

(5) La tradition ou hadith a d'ailleurs été très largement interpolée ; cf. H. LAMMENS, *Qoran et tradition. Comment fut composée la vie de Mahomet*. Extrait des recherches de Science religieuse, n. 1, 1910.

De la première manière du prophète, de celle que marque la prédication de la Mecque et l'annonce du prochain jugement, est sorti au contraire ce grand mouvement de piété musulmane qu'on appelle le Soufisme (1). Avant d'avoir l'idée d'une religion de conquête, Mohammed avait prêché le renoncement au monde; la possession des trésors de Syrie, de Perse et d'Égypte n'était pas de nature à favoriser les inclinations ascétiques. Pour justifier l'attitude de ces soldats enrichis, les hadith prêtent au prophète nombre de traits moqueurs contre l'ascétisme chrétien, le célibat des prêtres et la vie des moines, mais l'exagération même de ces hadith, leur opposition avec le mépris du monde dont témoignent les sourates de la Mecque marquent la persistance d'un courant d'ascétisme qui était un blâme pour ces nouveaux riches. Le contact avec les chrétiens de Syrie ne put évidemment que grandir ce besoin de vie religieuse plus intense et contribuer à en cristalliser les tendances et les manifestations.

G. a très bien marqué les deux éléments principaux qui caractérisent, à l'exclusion presque de tout autre, l'ascèse musulmane. Le premier, l'élément liturgique, est le *dikr* (mention). Il pourrait se définir : « la glorification d'Allah au moyen de certaines phrases déterminées répétées dans un ordre rituel, soit à haute voix, soit mentalement, avec des mouvements respiratoires et des gestes particuliers » (2). Au *dikr* se joint un élément éthique, le *tawakkul*, c'est-à-dire l'exagération de la confiance en Dieu; elle a porté ces ascètes jusqu'aux plus extrêmes limites du quiétisme passif, c'est l'indifférence complète, le refus de toute initiative pour leurs intérêts personnels; par elle ils sont dans la main de Dieu comme le cadavre dans la main du laveur des morts (3).

(1) *Sûf*, est le vêtement de laine grossière que les ascètes de l'Islam revêtent par imitation du costume des ermites et des moines chrétiens.

(2) *Encyclopédie de l'Islam, Dikr*, p. 983.

(3) G. note à ce sujet, p. 272, n. 51. « La thèse invraisemblable d'après laquelle l'expression analogue qui se rencontre dans les constitutions de l'ordre des Jésuites (*perinde ac cadaver*) serait empruntée à la règle des confréries suïtes a encore été soutenue récemment par BONET-MAURY, *Les Confréries religieuses dans l'Islamisme*, etc., dans les « *Transactions of third international Congress for the History of Religions* », II, 344; D. R. MACDONALD dans son livre *The religious attitude and life in Islam*, p. 219 tient aussi pour assuré que la règle de l'Ordre des Jésuites procède de celle des confréries suïtes. La possibilité d'une influence du Soufisme islamique sur la mystique chrétienne a été aussi admise nouvellement par CARRA DE VAUX et rendue plus vraisemblable par des arguments tirés de synchronismes (*La doctrine de l'Islam*, 247-8) ».

Il suffit de connaître un tant soit peu les *Exercices* de saint Ignace et en

L'ouvrage de G. laisserait croire volontiers qu'à ces deux seuls éléments se borne l'ascèse musulmane. Il n'en est rien et le soufisme qui a eu ses mystiques, a aussi ses maîtres de la vie ascétique dont la doctrine n'est pas négligeable et en beaucoup de points rappelle les enseignements monastiques.

2. — M. ASIN PALACIOS a publié dans les *Mélanges de la Faculté Orientale* de Beyrouth, t. III, p. 67 sq., ainsi que dans la *Semaine d'Ethnologie religieuse*, 2^e sess., p. 441 sq., une étude extrêmement intéressante sur la mystique d'El Gazzali, où se lit tout un enseignement sur la préparation ascétique à l'union divine. Le grand maître de la vie spirituelle musulmane compte, pour parvenir à la vie unitive, neuf degrés auxquels il donne le nom de demeures ou châteaux (maqamât) (1) Ce sont : la pénitence, la patience dans les adversités, la gratitude pour les bienfaits divins, la crainte, l'espérance, la pauvreté volontaire, le renoncement au monde, l'abnégation de la volonté et l'amour divin. Parmi les exercices indiqués par lui comme nécessaires au progrès spirituel, El Gazzali recommande tout particulièrement la méditation ou oraison mentale et l'examen de conscience avec notation des résultats sur un cahier. Le terme de ce chemin, c'est l'intuition et la fruition de l'essence divine dans l'extase. D'après les auteurs arabes, elle est accessible en partie par l'effort personnel de l'ascète, comme fruit de l'acquisition des degrés, mais surtout comme don gratuit par lequel Dieu honore ses élus.

Mais tandis que les auteurs chrétiens admettent que les phénomènes mystiques échappent toujours et nécessairement à nos efforts (2) les disciples d'El Gazzali, surtout à l'heure actuelle, y voient le résultat nécessaire du travail personnel. Le maître n'avait pas joui durant sa vie mystique des faveurs divines extraordinaires et il ne semble pas être arrivé à l'extase illuminative (*El Futuhat*, III, 104). Ce sont des faveurs

particulier sa *Lettre aux étudiants de Coïmbre*, ainsi que toute la littérature postérieure ascétique de la C^{ie} de Jésus pour se rendre compte que, quelle que soit l'origine du terme, la signification en est totalement différente chez le faqir arabe et le religieux jésuite.

(1) La pensée se reporte immédiatement à l'ouvrage de sainte Thérèse : *Le château intérieur avec ses sept demeures*. Il n'y a rien là qui doive là nous étonner. Les ouvrages des mystiques arabes étaient familiers aux Espagnols et dans sa *Pugio fidei*, le dominicain RAYMOND MARTIN a inséré des pages entières des ouvrages d'El Gazzali et en particulier de son livre principal *Ihya' ulum ad-din* (Vivification des sciences religieuses). Le terme était assez bien choisi pour arriver à faire partie très vite de la langue religieuse.

(2) Cf. POULAIN : *Les grâces d'oraison, traité de théologie mystique*, 5^e éd., p. 2, 440; ch. XVII.

que Dieu n'accorde qu'aux cœurs purs et El Gazzali le savait puisqu'il cite le texte de nos Évangiles : *Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt* (*Ihya*, III, 237). L'islam enfoncé dans la jouissance matérielle, s'est de moins en moins préoccupé de cette condition primordiale et essentielle. Il admet pratiquement à l'heure actuelle qu'on peut arriver à l'extase, mais cette extase n'est plus que l'abolition de la conscience et de la personnalité par des moyens psycho-physiologiques. De là ce dikr, ces exercices de derviches tourneurs, hurleurs ou autres qui jettent le sujet dans une sorte d'hypnose et qui sont aux antipodes de l'union divine.

Le résultat, c'est qu'en face de la personnalité si fortement accusée de nos saints, les mystiques musulmans en arrivent à concevoir la personnalité comme le voile qui en réalité dérober Dieu à l'homme et la Sunna des soufistes fait dire au prophète : « Ton existence est un péché auquel aucun autre ne peut être comparé (1) ». On voit combien nous sommes loin de la mystique chrétienne.

3. — Quelles ont été les sources de cette doctrine soufiste ?

Elles viennent d'être étudiées dans un ouvrage extrêmement remarquable de M. Louis Massignon (2) dont le titre n'indique pas suffisamment le contenu. C'est en réalité une étude très poussée sur les origines encore obscures de la mystique musulmane jusqu'au 3^e siècle de l'Hégire.

L'auteur après avoir établi la liste des termes techniques empruntés surtout à Hallaj, en donne la méthode d'interprétation, mais non cette explication précise qui aurait fait accomplir à la lexicographie arabe un progrès considérable. Il détermine ensuite le rôle des influences étrangères, conclut à l'originalité foncière du mysticisme musulman, et termine par un tableau des premières vocations mystiques de l'islam depuis les données initiales du Qoran jusqu'aux écoles de Mohasibi et d'Ibn Karram. M. M. soutient que c'est « du Qoran constamment récité, médité, pratiqué, que procède le mysticisme islamique dans son origine et dans son développement » (p. 84). Ce point particulier prêterait évidemment à discussion. Ce serait, en effet, une erreur de croire que l'Arabie enfermée dans sa péninsule, soit restée dans l'antiquité aussi isolée du monde historique qu'elle l'a été depuis le Moyen-Age. Dans les royaumes de Hira et de Ghassan, le christianisme était très répandu et la partie la plus importante de la population de Hira, les Ibad, étaient des chrétiens. On comptait partout de nombreuses églises, des couvents et le culte s'y déployait avec cette solennité dans laquelle

(1) 'ABDALQADIR DJILANI, *Sirr al-asrar*, I, 105.

(2) LOUIS MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Geuthner, 1922. In-8° de 302-104 p.

se complait l'Orient et qui frappait les poètes arabes demeurés païens. Au v^e siècle, l'église de Sana était célèbre et les chrétiens du Negran subissaient de la part de Dhu Nuwas une persécution qui fit de nombreux martyrs. La visite des couvents dans la poésie arabe jusqu'au III^e siècle de l'Hégire est un des thèmes les plus ordinaires et des poètes comme Imru'l Qays comparent le visage de leur bien-aimée « à l'éclat de la lampe d'un moine dévot ». Comme le P. Lammens l'a établi dans son étude sur Mo'awia I (1), même aux premiers siècles de l'Hégire, il n'y a pas opposition entre les termes arabe et chrétien et personne ne conteste aux disciples du Christ le privilège de la nationalité. Non seulement ils sont de la même race, mais ils y sont même entourés d'une particulière considération par suite de leur supériorité intellectuelle (2). Pour le prophète lui-même, le christianisme, c'est la religion des « gens du livre » dont on subit l'influence, même lorsqu'on veut s'y soustraire. La meilleure preuve s'en trouve dans le célèbre verset de Mahomet sur le monachisme : « Nous (Allah) avons déposé dans les cœurs de ceux qui l'ont suivi (Jésus) la mansuétude, la compassion et la vie monastique (rahbāniyah). Ce sont eux qui l'ont instituée : Nous ne l'avons prescrite pour eux qu'afin de (leur) faire désirer se conformer au bon plaisir de Dieu, mais voici qu'ils n'ont pas suivi la méthode requise par cette règle de vie; à ceux d'entre eux qui y sont restés fidèles nous avons donné leur récompense, mais beaucoup d'entre eux ont été des pécheurs (LVII, 27). Le Qoran ne condamne donc que les moines infidèles à leur vocation et Massignon reconnaît lui-même que, jusque vers 250/864, les mystiques musulmans venaient consulter les ermites chrétiens sur la théologie (p. 54); le vêtement de laine grossière (souf) qu'ils se mettent à porter à l'imitation des moines, est reconnu par eux comme étant d'origine chrétienne et Hammād Ibn Salaman (+ 165) reprochait à Farqad Sinji (+ 134) de porter le souf en lui disant : « Débarrasse-toi donc de ta chrétiennerie! » (p. 132).

Toutes ces preuves et bien d'autres encore qu'il serait facile d'apporter, nous font toucher du doigt comment l'ascèse chrétienne, par l'intermédiaire principalement des syriens monophysites, a été connue et estimée des mystiques musulmans. Comment croire dès lors que le soufisme — et par là nous entendons tout le courant mystique musulman — soit une création spontanée de l'Islam? Qu'on le veuille ou non, l'Islam est un monothéisme à base judéo-chrétienne, certaines sourates ressemblent étrangement à des psaumes, et sa morale rappelle les

(1) Op. cit., p. 295.

(2) *Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth, Études sur le règne du Calife Omayyade Mo'awia I*, t. III, fasc. I, p. 283 sq.

obligations de la vie chrétienne dans sa teneur générale. Mais tandis que la masse musulmane s'est égarée à la suite d'une religion terrestre et politique, certaines âmes ont voulu vivre d'une vie intérieure plus intense. Cette vie intime, elles n'en pouvaient trouver les éléments que là où ils existaient déjà, c'est-à-dire dans la rahbaniya chrétienne que le prophète n'avait pu s'empêcher de louer et dont ils avaient l'occasion d'admirer les vertus. Elle a été l'élément cristallisateur dont ils ont ensuite dirigé l'évolution suivant leur sens propre.

4. — Parmi ces âmes, l'une des plus belles est sans contredit celle d'Al-Hosayn Ibn Mansour al-Hallaj auquel M. Massignon vient de consacrer un ouvrage qui est une véritable somme de théologie musulmane (1). Dans l'histoire des Khalifes Abbassides de Bagdad, Al-Hallaj a été la victime d'un grand procès politique provoqué par ses prédications publiques. Ce procès a mis en présence toutes les forces islamiques de son temps dans un conflit tragique qui coïncide avec la ruine du Khalifat universel et de l'unité arabe et qui, jusqu'à aujourd'hui encore, soulève des discussions. La première section de l'ouvrage renferme les étapes de la vie d'Al-Hallaj et le retentissement social de ses prédications depuis ses premiers efforts d'ascèse personnelle jusqu'au compte-rendu officieux de son procès. Elle montre l'originalité de ce mystique qui a rejeté la prudente discipline de l'arcane observée par les autres soufistes, de ce missionnaire errant qui prêche, non la révolution sociale comme les autres prédicateurs de son temps, mais l'heure de la contrition et l'avènement mystique du règne de Dieu dans les cœurs. La seconde section contient l'exposé méthodique dans le cadre même de la théologie contemporaine de la doctrine d'Al-Hallaj reconstituée au moyen de ses propres œuvres. L'auteur y a montré comment la vie rituelle de ce musulman croyant, la pratique de la prière, de la méditation, de l'apostolat ont déterminé la crise de conscience qui a finalement abouti au procès et à la condamnation.

L'enseignement mystique d'Al-Hallaj peut se résumer en une phase d'ascèse, pénitence et contrition générale, une phase de purification passive et une vie d'union proprement dite. Cette union mystique, d'après Hallaj, s'opère sur le type même de celle que le Qoran attribue à Jésus, par l'acceptation totale du fiat divin, l'union à la volonté divine obtenue par une cohésion de plus en plus étroite de l'intelligence aux commandements de Dieu aimé en premier. Le résultat de cette acceptation permanente du fiat divin est la venue en l'âme du

(1) LOUIS MASSIGNON, *La passion d'Al-Hosayn-Ibn-Mansour Al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 29 mars 922. Étude d'histoire religieuse*, Paris, Geuthner, 1922, 2 vol. in-8° raisin de 1100 p., XXVIII pl. et un Index.

mystique de l'Esprit divin qui fait désormais de chacun des actes de cet homme des actes véritablement divins. On voit combien ces doctrines sont proches des doctrines chrétiennes, mais le point important sur lequel elles diffèrent c'est que, tandis que le mystique chrétien, quelle que soit son union avec Dieu, maintient soigneusement la distinction des deux personnalités, celle de Dieu et celle de la créature, Hallaj prétend arriver à une union transformante qui l'identifie avec Dieu (1).

Le compte-rendu détaillé de cet ouvrage dépasserait les limites d'une chronique déjà trop longue, il y aura lieu évidemment d'y revenir, ne fût-ce que pour signaler combien la théologie musulmane officielle s'écarte, en nombre de points, des croyances populaires ou pour discuter de la personnalité de Jésus d'après le Qoran et ses commentateurs. Par ailleurs, M. M. ne veut voir en Hallaj qu'un pur musulman, instruit et formé à l'unique école du Qoran. Il reconnaît pourtant (p. 801) que de nombreuses influences ont pu intervenir dans la formation de sa doctrine, influence mazdéenne, puisque fils d'un mazdéen converti Hallaj acceptait de rendre visite à des mazdéens, hellénistique, puisqu'il avait étudié le lexique technique des philosophes et des gnostiques, hindoue puisqu'il a fait aux Indes plusieurs voyages d'apostolat, chrétienne puisqu'il a séjourné près des milieux chrétiens à Jérusalem. Si Hallaj a subi ces influences, et il ne semble pas possible de le nier, les rapprochements que les auteurs musulmans ont établi entre sa vie et celle du Christ, en sont d'ailleurs la preuve, pourquoi vouloir en diminuer l'importance ? Musulman, Hallaj l'est sans aucun doute, mais amant passionné de la vérité, il a cherché à s'en rapprocher plus et mieux que ses maîtres soufistes, et c'est cette recherche elle-même qui rend sa vie plus belle. Elle l'a mis en contact avec les ascètes chrétiens dont il a subi l'influence et c'est ce que les musulmans eux-mêmes ont constaté. Rappelant la sentence d'Ibn 'Oyaynah : « Ceux

(1) Voici comment un théologien adverse de son temps, probablement Abou Al-Qâsim Ka'bi, résume sa doctrine : « [Al-Hallaj a soutenu que] celui qui dresse son corps par obéissance aux rites, occupe son cœur aux œuvres pies, endure les privations des plaisirs et possède son âme en s'interdisant les désirs — s'élève ainsi jusqu'à la station de ceux qui sont rapprochés (de Dieu). — Et qu'ensuite, il ne cesse de descendre doucement les degrés des distances, jusqu'à ce que sa nature soit purifiée de ce qui est charnel. — Et puis, s'il ne reste plus d'attache charnelle en lui, — alors descend en lui cet esprit de Dieu, de qui naquit Jésus, fils de Marie, alors il devient « celui à qui toute chose obéit », il ne met plus rien que ce que met à exécution le Commandement de Dieu ; tout acte de lui dès lors est l'acte de Dieu, — et tout commandement de lui est le commandement de Dieu », p. 515.

d'entre nos docteurs qui ont mal tourné, devenaient semblables aux juifs, — et ceux d'entre nos ascètes qui ont mal tourné, devenaient semblables aux chrétiens », Badr al Dîn al 'Ayni ajoute : « Voilà comment al Hallaj en vint à être accusé de *holoûl* et d'*ittihâd* » (p. 802) (1).

5. — L'histoire du soufisme, son organisation, son développement, ont été l'objet d'une enquête approfondie de la part surtout des savants anglais, WHINFIELD, BROWNE, NICHOLSON, etc. Ce dernier vient de faire paraître un ouvrage qui sera particulièrement bien accueilli des islamisants (2), sur la mystique de trois soufistes fameux en Orient. Abu Saïd, l'ami d'Avicenne était né en 967 à Maïhana, dans le Khorasan. Sa biographie est tout à fait caractéristique des derviches de cette époque. Il venait de terminer ses études de grammaire, de jurisprudence et de théologie, quand, à Sarakhs, il rencontra le soufiste Abu'l Fadl ben Hasan qui le convertit à ses doctrines. Sur son conseil, il se retire chez lui et passe sept ans dans la solitude. Il en sort pour recevoir l'habit de derviche et commence à réunir autour de lui des disciples, mais repris par un besoin de solitude plus complète, il s'enfuit dans le désert et y passe de nouveau sept ans dans les privations et les exercices ascétiques. Il vient ensuite se fixer pendant quelque temps à Nishapur où ses conférences publiques lui attirent de nombreux disciples ; il y prend la direction d'un couvent de soufis auxquels il donne une règle qui au sentiment de M. M. serait la première « *regula ad monachos* » de l'Islam, puis se retire définitivement à Maïhana où il meurt en 1047. Abu Saïd représente les idées extrêmes panthéistes introduites par Bayazid de Bistam (3). Pour lui rien n'existe en dehors de Dieu principe créateur et fondement ultime de toutes choses, et l'Islam, aussi bien que les autres religions positives, n'a aucune importance ni valeur. Voici d'ailleurs à ce sujet l'un de ses distiques les plus célèbres :

« Tant que mosquées et medrasas ne seront pas complètement dévastées, l'œuvre des derviches ne sera pas accomplie ».

« Tant que foi et infidélité ne seront pas complètement semblables, pas un seul homme ne deviendra un parfait musulman (4).

(1) L'Esprit saint informe (*holoûl*) le cœur lorsqu'il arrive à l'apogée de la connaissance divine et de la purification mentale. L'*Ittihâd* est l'identification avec Dieu de la conscience intime du fidèle lorsqu'elle est arrivée à ce sommet qui est l'union transformante.

(2) *Studies in islamic mysticism* by R. A. NICHOLSON, Cambridge, University Press, in-8 de xiv-282 p.

(3) Mort en 875. Son père était mage et il est le premier qui ait introduit dans la mystique musulmane la doctrine du *fand* (*nirvana*). L'influence hindoue est ici nettement visible.

(4) *Sitzungsberichte der bayer. Akad. d. Wiss. Phil. Cl. II* (1875), p. 157.

'Abd'ul Kérim, ben Ibrahim el-Djili, auteur de l'Insan el Kamîl « l'homme parfait » est né à Bagdad en 1365. Il mourut entre 1408 et 1417. Il descendait par les femmes du fondateur de la confrérie des Qâdiriyya. 'Abd el-Qadir El Gilani, lui aussi, a beaucoup voyagé dans l'Inde et a vécu surtout à Zébib dans le Yémen.

Pour lui l'homme parfait est un microcosme d'un ordre supérieur, qui reflète non seulement les pouvoirs de la nature, mais aussi les pouvoirs divins comme dans un miroir. C'est l'idée de Philon, citée par N. : « Ἄνθρωπος θεοῦ τοῦ αἰδίου λόγου ». Les diverses apparences ne sont que des aspects, des modalités d'une réalité une, p. 82. Le monde des phénomènes n'est pas une illusion, il existe réellement comme un autre aspect de l'Absolu et il n'y a pas de différence réelle entre l'essence et l'attribut. Tous les hommes ont la perfection en puissance, mais en fait seuls les prophètes et les saints la réalisent et c'est en eux que l'Absolu devient conscient de lui-même. Le plus parfait de tous est Mohammed, la première de toutes les créatures, l'archétype de tous les autres : c'est donc en quelque sorte une doctrine musulmane du Logos.

6. — Encore que les deux premiers volumes du baron Carra de Vaux sur les penseurs de l'Islam (1) ne traitent pas à proprement parler de la religion musulmane, il convient cependant de signaler ces volumes si pleins de choses. Il fallait toute la science de l'auteur, toute sa maîtrise des choses arabes pour oser entreprendre une œuvre aussi vaste et y réussir. On sent sous chaque assertion le contact direct avec les textes originaux. Une civilisation brillante et raffinée, à laquelle nous devons beaucoup, revit ainsi sous nos yeux. Les volumes suivants traiteront respectivement de l'exégèse, de la jurisprudence, de la philosophie scolastique, de la théologie, de la mystique et enfin des différentes sectes et du libéralisme moderne.

Les auteurs qui parlent de l'état présent de l'Islam sont en général tentés de comprendre le Babisme et le Béhaïsme parmi les essais de réforme de cette religion. Il serait mieux de dire que si ces sectes ont pris naissance dans l'Islam, en réalité, à l'heure actuelle, elles n'ont plus rien de commun avec lui. On trouvera dans le beau volume du Dr George-Samnè sur la Syrie (2) les renseignements les plus précis sur ces formes de la pensée religieuse orientale.

Les débuts du Babisme remontent à 1844. Seyyed Ali Mohammed, un

(1) BARON CARRA DE VAUX, *Les Penseurs de l'Islam*, t. I : *Les souverains, l'histoire et la philosophie politique*; t. II : *Les géographes, les sciences mathématiques et naturelles*, Paris, Geuthner 1921-1922. In-12 de 383 et 400 p.

(2) Dr GEORGE-SAMNÈ, *La Syrie*, avec 50 photographies et 6 cartes hors texte. Préface de Chékri Ganem, Paris, Bossard. In-8° de xix-733 p.

persan de Chiraz, annonce qu'il est l'envoyé de Dieu pour réformer l'Islam et prend le nom de Bab (1) (en arabe, la porte) pour indiquer par là qu'il est la Porte menant à la connaissance de l'essence suprême. A son retour de la Mecque (1845) il publie son *Beyan* (2) (explication), livre sacré du Babisme et qui contient la nouvelle révélation. Mais toute réforme dans l'Islam, en tendant à libérer l'individu du joug des traditions religieuses, le met par le fait même en opposition avec le gouvernement civil basé sur cette tradition religieuse et pratiquement en fait un révolté. Le Bab est emprisonné, ses partisans se soulèvent, mais ils sont vaincus, persécutés, massacrés et Ali Mohammed fusillé à Tabriz le 8 juillet 1850.

Sous l'apparence d'une réforme de l'Islam, c'est en réalité une nouvelle religion que le Bâb a fondée. Pour lui, Dieu est un et Mohammed Ali est le miroir dans lequel il se reflète. La créature est distincte de Dieu en ce sens qu'elle ne possède aucunement la plénitude des attributs divins, mais cette créature n'est pas séparée de Dieu, car « il n'y a rien en dehors de Dieu » et Dieu s'écrie lui-même : « En vérité, ô ma créature, tu es Moi ». C'est le panthéisme posé comme un fait à la base de la religion. Un autre passage de *Beyan*, malgré son obscurité relative, laisse nettement entendre que tout ce qui existe en dehors de Dieu, est sorti de lui par émanation. En lui-même Dieu est inconnaissable et nous ne pouvons savoir quelque chose de lui que par ses « Manifestations » que sont les prophètes. Tous ces prophètes sont un, c'est-à-dire qu'ils forment une intelligence universelle qui a parlé aux hommes différemment suivant les temps et les circonstances. Tout prophète est supérieur à celui qui l'a précédé. Le Bâb a été supérieur à Mahomet, qui lui-même l'avait été à Jésus, lequel avait dépassé ses devanciers. Au jour du Jugement dernier les hommes purs des générations passées comparaitront devant une dernière « Manifestation » de Dieu qui leur révélera de nouvelles vérités religieuses, puis ils s'uniront à Dieu, participant à ses perfections et à sa félicité et se confondant avec lui. Quant aux méchants, ils seront anéantis.

Par ailleurs, le Bâb repousse les idées musulmanes de la prière rituelle, de l'impureté légale et de la valeur religieuse de l'ablution. Il recommande l'aumône, tolère la polygamie et accorde aux femmes une liberté plus grande que dans l'Islam.

Avant sa mort, le Bâb avait désigné pour lui succéder Mirza Yahia surnommé Soubh-i-Ezel : Aurore de l'éternité, mais celui-ci adopta

(1) Ce terme est emprunté au langage mystique des soufistes où, depuis longtemps, il indique le moyen d'entrer en relations avec Dieu.

(2) *Le Beyan* a été traduit par A. L. M. NICOLAS, Paris, 1905.

une existence retirée de telle sorte que la direction effective du Bâbisme passa à son demi-frère aîné Mirza Husein Ali, plus connu sous le nom de Behâ Allah « la splendeur de Dieu », retiré d'abord à Bagdad pour échapper aux poursuites du gouvernement persan. L'agitation que provoquèrent les deux frères, contraignit les autorités turques à les exiler à Constantinople, puis à Andrinople. C'est de là que Behâ Allah rédigea son *Couraton' l-Molouk*, contenant les lettres qu'il avait adressées aux souverains et chefs d'états d'Europe et d'Amérique — y compris le pape — pour les inviter à se joindre à lui en vue de faire triompher les idées de fraternité et de paix universelle. Il y enseignait en même temps que le Bab n'avait été qu'un précurseur, que c'était lui, Behâ Allah qui était vraiment la Manifestation suprême de Dieu, en qui toutes les religions devaient s'unir et se rénover.

Cette affirmation solennelle qui rompait définitivement avec l'Islam, ne se fit pas sans opposition de Soubh-i-Ezel, mais elle rallia à elle l'immense majorité des Babistes, de telle sorte que la réforme née en Perse se divisa en deux groupes inégaux, la petite fraction des Ezelis et la grande masse des Behaïs. Behâ Allah mourut en 1892 à Saint-Jean d'Acre où il avait été relégué par les Turcs. Il a consigné ses révélations dans deux ouvrages principaux *Kitab El Iqan* (le livre de la certitude) et surtout *Kitab-i Aqdas* (le livre le plus saint). Cet enseignement peut se résumer en quelques propositions. Un seul Dieu inconnaissable qui se manifeste en Behâ Allah. Ici-bas la religion consiste à ne faire de tort à personne, à s'aimer les uns les autres, à supporter l'injustice sans révolte et à faire le bien. Ni clergé ni cérémonie culturelles. Les mortifications sont interdites, car l'homme est créé pour la joie. Cette tendance à un vague théisme universel et humanitaire est encore plus frappante chez Abdoul Behâ, le fils aîné de Behâ Allah qui en arrive à nier pratiquement le surnaturel, pour se confiner dans la religion de l'humanité.

Le Behaïsme en Syrie ne compte pas plus de 500 adhérents. Il en conserve un plus grand nombre en Perse et a fait aux États-Unis des adeptes.

Plusieurs fois, au cours de séjours en Orient, le chroniqueur a eu l'occasion de pénétrer dans les milieux behaïstes de Saint-Jean d'Acre. Rien n'y était moins édifiant. Les fils continuent la tradition du père. Soubh-i-Ezel et Behâ Allah s'étaient disputés l'honneur de la prééminence. Abdoul Beha qu'on appelle simplement là-bas Abbas Effendi, se voit battu en brèche par son frère Mirza Mohammed Ali qui prétend lui aussi à l'honneur d'être prophète. Les habitants d'ailleurs ne sont pas du tout impressionnés par le voisinage d'aussi saints

personnages et sur le seuil des cafés arabes, les oisifs commentent en souriant des histoires qui ne sont pas toujours édifiantes, rivalités de femmes, visites de riches américaines, disputes de famille. Abbas Effendi passe dans les rues, volontiers magnifique et populaire et la vie coule pour lui très douce dans ses jardins de roses où se promènent les paons. Ce n'est certainement pas cette religion qui rendra le monde meilleur et en changera la face (1).

A. VINCENT,
Du clergé de Paris.

(1) Je ne cite que pour mémoire un recueil de beaux vers d'inspiration biblique, mais sans rapport avec l'histoire des religions, publié par E. FLEG, *Écoute Israël, Le livre de la Pâque, Le livre des Semaines*, Paris, Crès, 1921. In-16 de 244 p.

CHRONIQUE D'HISTOIRE MODERNE

1. — L'histoire des Borgia (1) est désencombrée, à cette heure, de deux erreurs tenaces. Ils ne furent pas, quoi qu'en aient dit un Michelet, un Victor Hugo, etc., des monstres en dehors de l'humanité, des êtres d'exception parmi tous les hommes de leur temps ; ils furent, au contraire, de leur temps, ni meilleurs ni pires que beaucoup de leurs contemporains. D'autre part, les essais de réhabilitation qui se sont multipliés, ceux, en particulier, d'Alvisi pour César Borgia, de Gregorovius pour Lucrèce, du P. Leonetti pour Alexandre VI, n'ont pas abouti. Seule Lucrèce est apparue non irréprochable, mais moins vicieuse qu'on ne l'avait faite. Les documents exhumés des archives : diaires, dépêches diplomatiques, lettres privées, actes notariaux, bulles pontificales, ont mis dans un jour éclatant l'indignité de cette famille. En ce qui regarde Alexandre VI, M. Pastor a pu conclure que toute tentative de sauver sa mémoire serait « la défense d'une cause désespérée » (2).

M. Portigliotti examine de nouveau la question des Borgia. A défaut d'un travail méthodique et complet, il nous livre une étude de psychologie et de pathologie, qui tient à la fois du genre du docteur Cabanès et de celui d'Émile Gebhart, mais sans le coup de pouce artistique de ce dernier.

L'auteur connaît son sujet et vise à être impartial. Comme Gebhart, plus encore que Gebhart, il accepte vite, de toutes mains, tout ce qui est contre les Borgia. Or toujours, dans l'entourage des papes, de mauvaises langues et de mauvaises gens ramassèrent et colportèrent des racontars odieux. Il y en eut en Avignon. Il y en eut à Rome. Il y en eut surtout sous Alexandre VI, d'autant que ce pape, qui donnait prise à la malignité, ne se souciait pas d'elle et laissait tout dire et tout écrire impunément. Un Antonio Giustinian, par exemple, dont les *Dispacci* (publiées par P. Villari, 1876) ne sont pas négligeables, reste suspect à plus d'un titre, ne serait-ce que parce que cet ambassadeur de Venise auprès du Saint-Siège, parmi des conflits presque

(1) Giuseppe PORTIGLIOTTI, *I Borgia*, Milan, Trèves, 1921. In-8 de 273 p., 43 illustrations, 15 francs.

(2) L. Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, trad. F. Raynaud, 2^e édit., Paris, 1904, t. V, p. III.

continuels entre Venise et Alexandre VI, inclinait à desservir le pape. Combien plus le *Diarium* de Burchard, d'où viennent les bruits les plus accusateurs ! Burchard fut maître des cérémonies d'Alexandre VI. Ce sacristain médiocre, égoïste, réfractaire à toute délicatesse de sentiment, est, pour Gebhart, une des meilleures sources d'information : ce par quoi il lui est précieux c'est une absence désolante de sens moral. « Quand il note une infamie, il est à cent lieues de penser que c'est une infamie... Certes, cet homme est incapable de nous tromper sciemment. Il ne raconte rien dont il ne soit très sûr. Il ne commente jamais les faits qu'il rapporte. A deux ou trois reprises il refuse de nous rendre les bruits de la rumeur populaire et nous informe nettement de sa discrète résolution. Au delà du rituel de ses cérémonies rien ne l'intéresse. Son horizon est le plus borné du monde, mais ce qu'il y aperçoit est d'autant plus clair et digne de créance » (1). M. Portigliotti, à son tour, estime que l'absence de sens moral qui caractérise Burchard fait « le prix de son témoignage historique ». Quelle erreur ! Ame basse, Burchard va, de lui-même, à ce qui est bas. Puis, c'est un vaniteux, infatué de sa fonction et de sa personne, trouvant qu'on n'attribue à l'une et à l'autre qu'une insuffisante importance, indigné des manques d'égards réels ou imaginaires. Tout sert à emplir sa poche à fiel. Ça et là il enregistre avec une demi-réserve une sornette malpropre. D'habitude il n'hésite pas. Son tempérament le porte à admettre, exact ou non, tout ce qui ravale la dignité humaine. Il s'y complait, il y est chez lui. Burchard ne vaut pas mieux, et sans doute vaut moins encore, qu'Infessura, et il est établi que celui-ci avance, sans sourciller, des faussetés énormes. Un Burchard est capable de tout.

Loin de se méfier des commérages de Burchard, M. Portigliotti y ajouterait plutôt. En présence, par exemple, de deux récits d'un spectacle obscène qu'Alexandre VI aurait offert à sa fille Lucrece, sur la place Saint-Pierre d'après Burchard, dans les écuries du Vatican d'après un chroniqueur de Pérouse, Matarazzo, il ne se demande pas un instant si l'une des deux versions ne doit pas être sacrifiée, ni, à plus forte raison, s'il n'y aurait point là un des contes orduriers qui circulaient dans un milieu corrompu ; il juge « non improbable qu'Alexandre VI, vu le plaisir éprouvé par Lucrece au spectacle public de la place Saint-Pierre, l'aurait renouvelé, plus à l'aise, pour sa fille, à l'intérieur des écuries papales ».

Il y a donc à contrôler attentivement les thèses de M. Portigliotti.

(3) E. Gebhart, *Un problème de morale et d'histoire. Les Borgia*, dans *Moines et papes. Essais de psychologie historique*, Paris, 1896, p. 138-140.

Tout n'y est pas sûr ; en général il charge à l'excès les Borgia. Mais, là même où ses conclusions ne s'imposent point, il présente plus d'une remarque utile.

Arrêtons-nous au chapitre sur « le mystère de l'enfant romain ». Après avoir affirmé, tout le long de son livre, les rapports incestueux d'Alexandre VI avec Lucrèce, M. Portigliotti essaie de prouver qu'un fils, Jean, connu sous le nom de « l'enfant romain », naquit de l'inceste. Nous avons deux bulles, en date du 1^{er} septembre 1501 : dans la première, Alexandre déclare que Jean est fils de César Borgia, dans la seconde qu'il est son propre fils. Sur quoi M. Portigliotti raisonne de la sorte. Avant de partir pour Ferrare, où la conduisait son mariage avec le duc Alphonse, Lucrèce obtint ces deux bulles du pape. Quels furent le père et la mère de l'enfant ? Le père fut certainement Alexandre : son aveu est décisif. Quant à la mère, ce ne fut pas une femme obscure, d'un rang inférieur ; dans ce cas, le pape ne se serait pas soucié de préparer à l'enfant un sort illustre. La mère ne put être qu'une femme exerçant sur lui une entière influence. La mère fut Lucrèce. Nous savons qu'elle avait eu, en 1498, un fils dont la naissance coïncide avec les dates portées aux bulles du 1^{er} septembre 1501. En outre, le 20 août 1501, Lucrèce, se préparant à quitter Rome, divisa ses biens du Latium en deux parts égales entre l'enfant romain et son fils, Rodrigue, né de son mariage avec l'infortuné Alphonse de Bisceglia ; c'était montrer qu'ils lui étaient pareillement chers et reconnaître implicitement qu'elle était la mère de tous les deux. Pourquoi les deux bulles contradictoires du 1^{er} septembre 1501 ? Parce que le pape consentit à la volonté de Lucrèce d'assurer l'avenir de l'enfant. Par la première bulle il attribua la paternité de Jean à César Borgia. Lucrèce voulut davantage. Des circonstances pouvaient surgir dans lesquelles il serait plus avantageux pour l'enfant de se réclamer de la paternité d'Alexandre que de celle de César. Elle exigea la seconde bulle. « Le dernier rejeton borgien, venu au jour sous la tiare et qui va se joindre publiquement aux autres bâtards d'Alexandre, n'est donc plus une énigme, conclut M. Portigliotti. Trop d'éléments sont aujourd'hui à notre disposition pour qu'il soit hasardé de le tenir pour le fruit secret de la dégénérescence morale et de l'infamie ».

La conclusion dépasse le contenu des textes et se concilie mal avec eux. Tout ce qu'ils permettent d'affirmer c'est qu'Alexandre VI fut le père de l'enfant. Ils ne laissent pas entendre que la mère ait été Lucrèce. Elle avait eu un fils illégitime, en 1498 ; mais c'est un camérier du pape, Pedro Calderon, dit Perotto, qui avait passé pour le père. Admise la fausseté de cette désignation, voici une autre difficulté. Le fils de Lucrèce avait-il survécu ? Là-dessus les documents se taisent. Que s'il survécut, et s'il n'est autre que l'enfant romain, on a dû cacher

qu'il était le fils de Lucrece ; sinon la bulle qui le proclamait fils de César Borgia eût, par là même, attesté un inceste entre le frère et la sœur. Que cette maternité de Lucrece soit restée secrète, c'est rigoureusement possible, quoique peu vraisemblable ; à coup sûr, les textes ne révèlent aucun indice en faveur de cette hypothèse. Il y a mieux : Burchard dit simplement que le pape eut Jean Borgia d'une romaine, *quadam romana*. Ces mots excluent Lucrece, et il y a des chances de ne pas se tromper en supposant qu'il s'agit d'une romaine connue de Burchard et des amateurs de scandales de la curie. Restent à expliquer les bulles du 1^{er} septembre et la conduite de Lucrece envers l'enfant romain. Des renseignements complets manquent. Il est possible, toutefois, d'esquisser une explication qui a le mérite de ne pas heurter les textes. Un enfant est né au pape, d'une romaine. Il s'attache à cet enfant, quelle que soit la condition de sa mère, comme il s'est attaché aux enfants de cette autre romaine, de condition modeste, Vanzoza dei Catanei. Il veut protéger ce petit être de trois ans contre les surprises de la fortune. Lui-même n'est plus jeune : il a 70 ans. Sa fille Lucrece devient duchesse de Ferrare. Le pape disparu, il n'y aurait, pour veiller sur l'enfant, que César Borgia. C'est justement ce que le pape redoute. Il sait ce que pèse pour César une vie humaine et ce que valent les liens de parenté. En revanche Alexandre se fie à Lucrece. Lucrece aura la garde de l'enfant. Duchesse de Ferrare, Lucrece n'aura plus besoin des domaines que le pape lui avait taillés dans les biens de l'Église ; ils serviront à faire un sort honorable au fils qu'elle a eu d'un précédent mariage et à l'enfant romain. Le 20 août 1501, Lucrece distribue ces possessions entre son fils, Rodrigue, et Jean, le fils du pape. Le 17 septembre suivant, Alexandre érige ces possessions en deux duchés : l'un, celui de Sermoneta, en faveur de Rodrigue ; l'autre, celui de Nepi, en faveur de Jean Borgia. Dans l'intervalle ont été rédigées les bulles du 1^{er} septembre. En dépit de son cynisme, le pape, qui a reconnu les enfants nés pendant son cardinalat, préfère ne pas reconnaître l'enfant qui lui est né après sa promotion au Saint-Siège. Voulant doter cet enfant d'une condition brillante, il le déclare fils naturel de César Borgia. Mais, parmi l'incertitude des temps qu'on traverse, Alexandre prévoit qu'un jour ou l'autre le nom de César peut ne couvrir qu'insuffisamment l'enfant romain. Une seconde bulle, du même jour, bulle prévue et comme amorcée par la première, dévoile le nom du père véritable. Le pape désire que cette seconde bulle soit ignorée ; elle doit rester secrète. Mais, si l'intérêt de l'enfant vient à l'exiger, eh bien ! que la vérité éclate et qu'on sache que c'est lui, le pape Alexandre VI, qui est le père !

La discussion de tous les problèmes traités par M. Portigliotti débor-

derait le cadre de cette chronique. Signalons-en deux, du moins, parmi les plus intéressants.

M. Portigliotti propose de rayer Alexandre VI de la liste des papes. « C'est, dit-il, un usurpateur du Siège apostolique, non un possesseur légitime. Il y est monté grâce à la fraude et à la vénalité, troquant les votes du sacré Collège contre des évêchés et des abbayes. Même si l'achat de la tiare avait été suivi d'une existence de pureté religieuse et de splendeur politique, le procès de revision serait nécessaire, car la simonie est, devant l'Église, un vice fondamental qui entraîne avec soi l'annulation de toute charge ». On voudrait pouvoir donner raison à M. Portigliotti. *Sed magis amica veritas*. Il est sûr que la simonie s'afficha dans l'élection d'Alexandre VI. Savonarole, Julien della Rovéra (le futur Jules II) et les autres adversaires d'Alexandre demandèrent qu'on déposât le pape simoniaque. Mais il est également sûr que l'ensemble de l'Église reconnut Alexandre pour son chef, et que cette reconnaissance, quels qu'aient été les vices de l'élection, suffit à légitimer Alexandre VI.

Beaucoup d'historiens admettent que César Borgia fut « le démon de la famille. Il doit porter la plus lourde part de la gloire maudite des Borgia », dit Gebhart (1). Alexandre aurait été timide, flottant ; il serait devenu l'instrument docile de son fils, qui le terrorisait. M. Portigliotti n'est pas de cet avis. Il pense qu'entre le père et le fils existaient « une identité de buts et une communauté de dispositions amORALES et de tendances criminelles, faisant d'eux un couple tristement parfait », et que, « s'il fallait prononcer une condamnation définitive, elle tomberait sans doute sur Alexandre plus que sur César ». La grande influence aurait été plutôt celle d'Alexandre sur César que celle de César sur Alexandre. César ne fut ni le prestigieux condottiere ni le politique retors qu'on a dit ; à ces deux points de vue, graves sont ses lacunes. « Et, précisément parce qu'il n'était étayé par aucune qualité personnelle de César, son nouveau royaume, à la mort d'Alexandre VI, sombra dans une catastrophe irréparable ». Tout cela M. Portigliotti l'affirme plus qu'il ne le démontre. César, il est vrai, quand Jules II monta au trône pontifical, perdit la tête au milieu de difficultés sans nom, et laissa s'écrouler l'œuvre de sa vie. Mais Alexandre VI, lui aussi, avait été décontenancé à plusieurs reprises par les événements ; le temps, dont manqua César, permit à Alexandre de se ressaisir, de reprendre sa ligne de conduite. Que le pape n'ait pas subi, autant qu'on l'a dit, l'emprise de César, qu'il n'en soit pas devenu « moralement l'esclave » (2), c'est possible, c'est même probable. Dans

(1) E. Gebhart, *op. cit.*, p. 275.

(2) L. Pastor, *op. cit.*, t. V, p. 496.

ces limites la thèse de M. Portigliotti pourrait bien être juste. Mais n'intervent pas les rôles. Le César Borgia qu'a dépeint Machiavel reste, jusqu'à meilleur informé, celui de l'histoire.

2. — Jean de Bilhères, que nous présente M. Samaran (1), fut un mince personnage, malgré tous ses titres officiels. Né, vers 1430, d'un hobereau gascon, Manaud de Bilhères, seigneur de Lagraulas (Gers), en sa qualité de cadet il devint d'Église. Étant de ceux qui savent se pousser, il attira l'attention de Louis XI : diverses missions lui furent confiées en France et en Espagne. Charles VIII le nomma président des États généraux du royaume, convoqués à Tours pour les débuts de 1484, puis son ambassadeur à Rome, auprès d'Innocent VIII (1491). Il garda ce poste jusqu'à sa mort, sous le règne de Louis XII et le pontificat d'Alexandre VI (1499). Il servit la France passablement, sans grand éclat. L'homme d'Église semble avoir été quelconque. Évêque de Lombez en 1473, abbé de Saint-Denis en 1474, cardinal de la première promotion d'Alexandre VI, celle qui conféra la pourpre à César Borgia, il cumula insatiablement les bénéfices. Il mourut — peut-être — du chagrin de voir lui échapper l'archevêché d'Arles; c'était d'autant plus malencontreux que, alors qu'il croyait tout perdu, les chanoines d'Arles l'évisaient pour leur archevêque, mais la nouvelle n'eut pas le temps de lui parvenir. Dans cet égoût qu'est le *Diarium* de Burchard se trouve une rumeur défavorable à la moralité de Jean de Bilhères. On lui a attribué un commentaire sur Pierre Lombard à tort, probablement par suite d'une confusion de Jean de Bilhères avec Jean de Bâle, évêque de Lombez de 1389 à 1392. Son tombeau, délicat spécimen de l'art de la Renaissance, fut placé à Saint-Pierre de Rome, dans la chapelle Sainte-Pétronille, sanctuaire national des Français de Rome à cette époque, et bientôt transféré dans les grottes vaticanes.

Cette chapelle Sainte-Pétronille sauvera de l'oubli la mémoire de Jean de Bilhères. Comme il avait mission de la faire décorer richement, il eut l'heureuse idée de commander une statue à un jeune artiste. L'artiste était Michel-Ange, et la statue fut la Pietà, dont on peut dire, en un certain sens, que si Michel-Ange a sculpté autre chose, et magnifiquement, il n'a jamais rien sculpté de mieux. Le nom de Jean de Bilhères est donc associé à cette œuvre immortelle. Mais, jusqu'à présent, ce nom était communément dénaturé; les historiens de Michel-Ange, les Guides de Rome et jusqu'à un ouvrage de la valeur du *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, de

(1) Charles SAMARAN, *Jean de Bilhères-Lagraulas, cardinal de Saint-Denis. Un diplomate français sous Louis XI et Charles VIII* (Bibliothèque du xv^e siècle, t. XXVI. Extrait du *Moyen âge*, 2^e série, t. XXII, 1920), Paris, E. Champion, 1921. In-8^o de 123 p., une illustration, 10 francs.

M. Ulysse Chevalier, l'écrivent : Jean de Villiers de la Groslaye. M. Samaran établit que le nom véritable est Jean de Bilhères (*de Villaria* ou *de Vilheria*, d'où, par erreur, de Villiers) de Lagraulas. Lagraulas était le manoir de la famille Bilhères, une de ses terres qui, déjà au xiv^e siècle, avait cessé de lui appartenir. L'un et l'autre sont dans le Gers, celle-ci dans le canton de Riscle, celui-là dans le canton d'Eauze.

Ce n'est pas la seule nouveauté du livre du M. Samaran. La vie de Jean de Bilhères et son séjour auprès d'Alexandre VI ne sont pas connus autant que nous le désirerions. Du moins l'auteur a-t-il recueilli tout ce qu'on pouvait en savoir, dans une monographie docte, claire, habilement composée, qui est un modèle du genre.

3. — Le t. II des *Documents concernant la principauté de Liège* (1) renferme, avec la fin des textes (n^{os} 88-129, de janvier 1517 à la fin du xvi^e siècle), une introduction à tout l'ouvrage, une liste alphabétique des noms de personnes et de lieux, quelques additions et corrections, une table analytique de ce t. II. L'introduction se compose d'une double notice, historique et diplomatique, sur les deux manuscrits du Vatican (ms. latin 3881) et de Bologne (ms. 954 de l'Université) où sont puisés les documents. Le tout est très soigné.

M. Van Hove avait utilisé ces documents dans son *Étude sur les conflits de juridiction dans le diocèse de Liège à l'époque d'Erard de la Marck* (Louvain, 1900). Il en avait dégagé l'importance pour l'histoire de la Belgique et pour celle des débats qui se produisirent à la veille de la Réforme. Ces textes nous permettent encore d'assister aux commencements de la brillante carrière de l'humaniste Jérôme Aléandre, qui deviendra, de chancelier de l'évêque de Liège, Érard de la Marck (1514), son agent à Rome (1516), puis familier du cardinal Jules de Médicis, le futur Clément VII, bibliothécaire du Vatican, évêque, nonce, cardinal, et qui interviendra dans toutes les entreprises de la papauté pour arrêter le progrès du protestantisme et promouvoir la réforme de l'Église.

Erard de la Marck peut, jusqu'à un certain point, être appelé un des « précurseurs » du concile de Trente. Il a lutté contre divers abus de la vie ecclésiastique : « manque d'autorité de l'évêque sur le clergé régulier et séculier de son diocèse et conséquemment relâchement de la discipline ; organisation judiciaire trop compliquée, fournissant de nombreux moyens de procédure pour traîner les procès en longueur ; chasse aux bénéfices, c'est-à-dire aux gros revenus, avec

(1) Alfred CAUCHIE et Alphonse VAN HOVE, *Documents concernant la principauté de Liège (1280-1532) extraits des papiers du cardinal Jérôme Aléandre*, t. II, Bruxelles, P. Imbreghts, 1920. In-8 de xxxv-407 p.

toutes les intrigues, les procès, les contestations qu'elle entraîne ».

Mais Érard n'avait pas l'étoffe d'un réformateur véritable. Hostile à ce qui diminuait son autorité épiscopale, adversaire des privilèges qu'on lui opposait, il avait le souci constant de conserver et d'augmenter les siens propres. Il pratiquait le cumul des bénéfices, il revendiquait avec âpreté les droits qui en découlaient. Evêque du vaste diocèse et prince de la puissante principauté de Liège, prince plus qu'évêque, il était, en même temps, évêque de Chartres et possédait je ne sais combien d'abbayes, *quorumque monasteriorum, prioratum, dignitatum, personatum, administrationum et officiorum aliorumque beneficiorum ecclesiasticorum secularium et quorumvis ordinum regularium, que est concessione et dispensatione [apostolica] in titulum vel commendam seu administrationem aut alias etiam ut invicem vel aliis unita, seu quocumque alio obtines*, dira Clément VII, le 19 janvier 1524. Avant cette date, non content de ce qu'il détenait, il avait obtenu l'archevêché de Valence, en Espagne, l'abbaye de Saint-Michel à Anvers et le cardinalat. A peine cardinal (1523), du titre de Saint-Chrysogone, il entra en conflit avec un autre cardinal, François de Castelnaud, du titre de San Stefano-rotondo, au sujet de la possession de Saint-Symphorien de Metz. A l'Église il fallait d'autres sauveurs.

Parmi les documents relatifs à Aléandre, un des plus curieux est le compte des dépenses, faites depuis son départ de Liège (16 mars 1516) jusqu'au 15 septembre 1517, à un moment où son peu de succès à Rome semblait lui aliéner l'esprit du prince-évêque. Rien n'est amusant comme le détail de certains frais, les plaintes sur la friponnerie des domestiques, la manière dont Aléandre étale la tristesse que lui ont causée ses déconvenues et le mécontentement d'Érard : *illud, illud, illud, inquam, illud michi cor semper transfigit...* Aléandre a sa revanche quand Léon X écrit à l'évêque de Liège pour lui demander de continuer ses faveurs à son ancien chancelier qui est passé au service du cardinal de Médicis, — du cardinal de Médicis *qui est alter papa et qui solus gubernat omnia*, écrit à Érard, Albert Pio, comte de Carpi. Un mot de la lettre de Léon X mérite d'être relevé : Érard est invité à permettre qu'Aléandre, s'il y a lieu, fasse venir de Liège ses livres, *libros sine quibus studiosi viri inermes sunt*.

4. — Quand on lit cette phrase, la première du chapitre 1 de M. Naef (1) : « Mil cinq cent cinquante-neuf est un de ces moments critiques, tel qu'il en apparaît de siècle en siècle, où la destinée, se jouant des hommes et des peuples, les prend dans sa main gigantesque et les lance dans un avenir imprévisible, inattendu, suivant son seul

(1) Henri Naef, *La conjuration d'Amboise et Genève*, Genève, A. Jullien ; Paris, E. Champion, 1922. In-8 de 406 p., 20 francs.

bon plaisir. La destinée, l'an 1539, tenait la France », on est inquiet : tout serait-il écrit de ce style solennel et suranné? Quand, un peu plus loin, l'auteur caractérise, sans plus, le clergé de « fanatique » et vante « la supériorité morale et intellectuelle » des pasteurs protestants, on ne peut s'empêcher de trouver ce jugement bien sommaire. Quand il traite de « fanatiques » — encore — tous ceux qui ont cru que Calvin trempa dans la conjuration d'Amboise: quand il ajoute que « le dernier et le plus vil de ses calomnieurs », Audin, ne l'incolpe pas à ce propos, on se dit que ces grosses formules ne sont pas d'un historien calme et que, si Audin est sans valeur scientifique, autre chose est la connaissance défectueuse des faits autre chose la vile calomnie. Et, quand M. Naef parle, en souriant, de « la naïve intransigeance » d'une époque où la conformité de doctrine était « la condition préalable de toute solidarité religieuse », on est heureux, pour M. Naef, qu'il n'ait pas tenu ce langage, à Genève, du temps de Calvin, et l'on se demande si la naïveté ne consisterait pas, d'aventure, à professer la solidarité religieuse dans la contradiction des doctrines.

Dieu merci, l'ouvrage de M. Naef n'est pas ce que d'abord on pourrait craindre. Le style devient vite simple. Les préjugés confessionnels n'ailleurent que çà et là. Nous avons une étude fouillée, neuve.

Comme l'indique son titre, M. Naef s'est moins proposé un travail d'ensemble sur la conjuration d'Amboise que l'examen des rapports entre elle et Genève.

De la conjuration même il donne un récit inédit, d'importance médiocre, du reste, et il fait mieux connaître le chef, Jean (non Geoffroy) du Barry, seigneur de La Renaudie, dit La Forest. La biographie de ce soldat aventureux n'est pas sans incertitudes. M. Naef invite à « user de circonspection envers tous ceux de ses contemporains qui traitent de son sort... Pour approcher de la vérité, il serait besoin de documents; nous en apportons quelques-uns, mais il en manque beaucoup encore ». Sachons lui gré de ceux qu'il produit, et constatons que le personnage demeure énigmatique. Fut-il ou ne fut-il pas le vaurien, *nebulo*, l'homme méprisable, *nihil pretii*, qui « dégoûtait » Calvin? M. Naef répugne à l'admettre; il ne lui décerne pas un brevet d'honorabilité parfaite.

Sur la question du rôle de Genève dans la conjuration d'Amboise, au contraire, il est explicite. D'après lui, Genève n'a pas animé la France contre son roi ni fomenté le tumulte officiellement. Calvin, « enclin à intervenir en France par tous les moyens que la politique et les lois pouvaient lui procurer, avait refusé pourtant celui que lui proposait La Renaudie ». Théodore de Bèze, lui, quelles qu'aient été ses dénégations ultérieures, « avait commencé par encourager le mouvement. Lorsque la conjuration éclata, il ne l'approuvait plus, sous sa

forme dernière ; il n'en était pas moins, pour une part, dans ses origines ». Et, en mettant sur le compte de « certains prédicants venus de Genève » les troubles « au fait de la religion », Charles de Lorraine et son entourage ne se trompaient pas. Genève, dit M. Naef, « hébergea certains des conspirateurs ». Elle fit plus. Les propagateurs du protestantisme en France avaient, pour la plupart, reçu leur formation à Genève ; ils étaient partis pour la France, patronnés par la Compagnie des pasteurs. « Leurs premiers directeurs pâtissaient de leurs faits et gestes », et, conclut M. Naef, si le petit conseil de la ville pouvait bien assurer qu'on ne s'était pas adressé à lui pour lancer la conspiration, « la Compagnie n'aurait pas pu en dire autant ».

Ces conclusions paraissent acceptables, dans l'état actuel de nos connaissances.

Relativement à Calvin, les renseignements réunis par M. Naef aident à préciser sa conduite. Il n'approuva point la conjuration parce qu'il n'avait pas confiance en son issue, parce qu'il se méfiait de La Renaudie. Informé de ce qui se passait en France, esprit avisé, il avait compris ce que la cause du protestantisme gagnerait à se faire une alliée de la politique. Aux moyens violents il ne s'opposa point par principe. L'essentiel était que leur emploi fût conforme à la légalité. Le pivot de toute action légitime fut, à ses yeux, le roi de Navarre, Alphonse de Bourbon. Quand les Guise eurent été appelés à la direction des affaires, les protestants avaient prétendu que cette nomination n'était pas valable, sous prétexte que le jeune François II n'avait pas l'âge requis pour désigner ses ministres. C'était faux, et ils n'avaient pas songé à contester la majorité du roi lors de son avènement, tant qu'on avait espéré qu'Antoine de Bourbon occuperait au conseil royal une place influente. Mais, dès que les Guise dominèrent, on engagea le débat sur le fait de la majorité, et l'on prétendit qu'Antoine de Bourbon, premier prince du sang, avait le droit de demander la convocation des États généraux et de s'opposer aux Guise, en vertu de la suprême magistrature que sa naissance lui conférait. Calvin adopta ce point de vue. Pour décider Antoine de Bourbon, il ne négligea rien ; même il lui fit offrir l'appui de l'Allemagne réformée. Le jour où il s'aperçut qu'on ne pouvait faire fond sur lui, il fut d'avis que l'attitude à prendre était l'expectative et la patience. Sur quoi il est naturel de se demander : en supposant que François II et les Guise eussent été protestants et Antoine de Bourbon catholique, Calvin aurait-il admis qu'Antoine de Bourbon avait ce droit et que sa cause était défendable, fût-ce par l'appui d'une puissance étrangère ? La réponse n'est pas douteuse.

Après l'échec du tumulte d'Amboise, Calvin eut à cœur de s'innocenter du grief, dangereux pour Genève, d'y avoir été pour quelque

chose. Jean Morely et François Bordon, deux protestants français fixés à Genève, s'étaient oubliés à dire que lui et, plus encore, Théodore de Bèze avaient approuvé « l'entreprise » ; ils payèrent cher cette parole. Leur procès, comme, plus tard, celui d'Ardoin de Maillane, accusé d'avoir fait des recrues pour La Renaudie au nom de l'église de Genève, est ce qu'il y a de plus curieux dans le livre de M. Naef. Retenons-en que Calvin avait désapprouvé l'entreprise. Mais notons qu'il ne désapprouva pas moins le manque de décision dans son accomplissement. Le 23 mars 1560, alors que la conjuration eut avorté, mais que la nouvelle ne lui en était pas parvenue, Calvin écrivait : « Ce qu'ils avaient stupidement conçu, ils en ont ensuite follement commencé la réalisation. Et maintenant je suis dégoûté de leur apathie ; ce qu'ils avaient décidé de mettre à exécution ayant les ides de mars, cinq jours après, je le sais, n'a pas encore été tenté. Maintenant, nous attendons d'un instant à l'autre de quel côté se seront portés leur magnifiques efforts. Le point capital, tu le juges fort bien, est d'exterminer Antoine ». L'allusion à Antoine est claire. Sturm, le correspondant de Calvin, lui avait écrit : « Il achèverait la guerre celui qui achèverait Antoine, tu sais de qui je veux parler [des Guise] et quel fut l'avis de Cicéron » (1). Si la conjuration avait réussi, Calvin, à coup sûr, n'aurait plus rien découvert d'illégal en elle et aurait applaudi des deux mains.

Il n'y a pas à s'étonner que Calvin, dans de pareilles dispositions, ait omis les mesures efficaces pour empêcher la catastrophe d'Amboise. Des excuses qu'il a forgées après coup M. Naef dit, par euphémisme, qu'on ne saurait les tenir pour « entièrement satisfaisantes ». Pourquoi laissa-t-il faire ? « Parce qu'au fond de son âme veillait l'espoir d'un succès imprévu, parce qu'il connaissait trop les justes raisons du complot pour trouver criminels des projets qu'il désapprouvait pourtant ». En d'autres termes, Calvin avait désapprouvé le complot sans le désapprouver. Il le désapprouvait si peu que, malgré les raisons qu'il avait de ne pas s'y attendre, il espérait la réussite. Il le désapprouvait pourtant, parce que la réussite semblait d'avance très compromise. Pour colorer d'un motif avouable son désaveu, il taxa d'illégal, d'illégitime, l'appel aux armes. « Qui ne voit donc, a dit Bossuet avec modération, que Calvin agit ici trop mollement, et ne se mit guère en peine qu'on hasardât la conjuration, pourvu qu'il pût s'en disculper en cas que le succès en fût mauvais ? (2) »

(1) Cf. Cicéron, *Ad famil.*, l. XI, ep. 2.

(2) Bossuet, *Histoire des variations des églises protestantes*, X, 33, dans *Œuvres*, édit. F. Lachat, Paris, 1863, t. XIV, p. 426. Cf. *Défense de l'Histoire des variations contre la réponse de M. Basnage*, 19-20, t. XV, p. 518-521.

M. Naef ne cite pas l'*Histoire des variations* de Bossuet, dont la valeur historique n'est pas inférieure à la valeur littéraire. Une des très rares erreurs de Bossuet a été d'attribuer aux autorités du protestantisme une autorisation officielle de la doctrine de la résistance armée qui n'était le fait que du synode de Saintes en 1562; mais, comme l'a dit M. Rébelliau, — que M. Naef ne cite pas davantage, — « sur le caractère foncièrement « religieux » des guerres civiles du xvi^e siècle en France, et sur le caractère essentiellement « protestant » des troubles du règne de François II et de la minorité de Charles IX, la thèse générale de Bossuet demeure inattaquable » (1). En somme, malgré des divergences de détail, la thèse de M. Naef cadre avec celle de Bossuet.

5. — Dom Leclercq exprime le regret d'avoir dû, par suite d'un contrat, publier la traduction du t. IX de l'*Histoire des conciles* d'Hefele, écrit par le cardinal Hergenröther (2). « Cet énorme volume de 950 pages, dit-il, est presque entièrement consacré à l'étude des origines de la Réforme en Allemagne. Une trentaine de pages, tout au plus, parlent des conciles de cette époque ». Aussi a-t-il cru devoir raccourcir ce texte à peu près étranger à l'histoire des conciles. En outre, à la différence des précédents volumes, où les notes critiques et bibliographiques du traducteur sont abondantes et, par moments, fort longues, ce t. IX de la traduction est, autant vaut dire, dépourvu de notes.

Hergenröther fit, en effet, à l'histoire extraconciliaire, à ce qu'il appelait « la préhistoire du concile de Trente », une place disproportionnée dans son t. IX, qu'il avait eu le projet de conduire jusqu'à la première période du concile sous Paul III inclusivement; il se laissa déborder par le récit des précédents du protestantisme et leur accorda tout le volume. Autre inconvénient: Hergenröther écrivit en 1890. La littérature luthérienne s'est enrichie depuis lors; Denifle et Grisar notamment l'ont renouvelée.

Malgré les désavantages d'une traduction réduite, on ne saurait trouver tort à Dom Leclercq d'avoir abrégé le texte d'Hergenröther, d'autant que ce travail de compression a été fait d'une main experte. Le traducteur a conservé tous les passages relatifs aux conciles provinciaux sous Adrien VI et Clément VII. De plus, — et là est principalement l'intérêt de ce volume, — des 95 thèses de Luther sur les

(1) A. Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme. Étude sur l'Histoire des variations et sur la controverse entre les protestants et les catholiques au xvii^e siècle*, Paris, 1891, p. 508.

(2) Cardinal J. HERGENRÖTHER, *Histoire des conciles d'après les documents originaux par C. J. Hefele continuée*, trad. française par Dom H. LECLERCQ, t. VIII, 2^e partie. Paris, Letouzey et Ané, 1921. In-8^o de 641 p. 10 fr.

indulgences (31 octobre 1517) aux décrets du concile de Cologne empreints de semi-luthéranisme (1536), il a reproduit les thèses et antithèses, les articles et les propositions, soutenus et attaqués, de part et d'autre, par les théologiens et les universités, tout le long de la controverse déchaînée par le protestantisme. Il y a beaucoup à prendre, dans ces listes, pour l'histoire des dogmes. Le concile de Trente n'eut qu'à opérer le filtrage nécessaire.

6. — M. de Fontgalland a donné à la Société Humbert II, fondée par M. le chanoine Ulysse Chevalier, une collection de livres anciens, — il y en a 344, — rares pour la plupart, dont un bon nombre sont des écrits de controverse provenant d'auteurs dauphinois, prédicateurs catholiques et surtout ministres de la Réforme.

Peu de provinces furent, autant que le Dauphiné, agitées par les discussions religieuses, à partir du jour où l'édit de Nantes mit fin aux guerres de religion et où le terrain de la lutte ne fut plus le champ de bataille, mais la chaire ou la conférence publique : « le Dauphiné n'avait-il pas à Die sa petite Genève, place forte de la secte et l'un de ses foyers intellectuels, tandis que sa partie méridionale subissait l'influence de la ville d'Orange ? »

M. Ulysse Chevalier publie le catalogue des volumes dus à la libéralité de M. de Fontgalland (1). Dans l'introduction il examine, aux points de vue historique et littéraire, les ouvrages de ceux qu'il nomme « les Bossuet et les Jurieu de chez nous, que nous aurions grand tort de négliger ». Plus que certains gros livres, l'opuscule de M. Chevalier contribue à faire connaître le mouvement de la Réforme, « un des grands orages passés sur le monde des âmes par la permission de Dieu ».

7. — Un des actes les plus féconds du concile de Trente fut le décret par lequel il institua les grands séminaires. M. l'abbé Bonnenfant a recherché dans quelle mesure la Normandie appliqua ce décret. Le résultat de son enquête, poursuivie dans les bibliothèques et les archives normandes, nous est présenté dans un volume bien imprimé, écrit avec science et conscience, plein de renseignements nouveaux (2).

(1) Ulysse CHEVALIER, *Société Humbert II. Les controverses religieuses en Dauphiné. Catalogue du fonds Anatole de Fontgalland*, Paris, A. Picard, 1921. In-8 de 86 p.

(2) G. BONNENFANT, *Les séminaires normands du XVI^e au XVIII^e siècle. Fondation, organisation, fonctionnement*, Paris, A. Picard ; Rouen, A. Lestringant, 1915. In-8 de vi-313 p. — Ce volume parut d'abord tel quel, mais sans la lettre de Mgr l'évêque d'Évreux à l'auteur, en 1914, sous ce titre moins bon : *Le concile de Trente et les séminaires normands*, thèse de doctorat d'agrégation en droit canonique présentée à la Faculté catholique de Lyon.

Sur la valeur scientifique des maîtres, leurs relations avec le jansénisme et le gallicanisme, l'efficacité de leurs efforts pour former des saints et des apôtres, il aurait pu appuyer davantage.

M. Bonenfant divise son sujet en trois parties. La première, après un bilan de l'état moral et religieux du clergé au xvi^e siècle, d'où résultait la nécessité d'une réforme, traite des initiatives prises, jusqu'au milieu du xviii^e siècle, pour l'application du décret du concile. La deuxième partie, la plus importante, embrasse la période des réalisations, de 1650 à la fin du xviii^e siècle. La troisième, sous ce titre peu réussi : « Vues rétrospectives et synthétiques », décrit l'organisation et le fonctionnement des séminaires. Suivent six appendices, consacrés à la liste des évêques de la Normandie du xvi^e au xviii^e siècle, aux divers usages des séminaires en dehors de la préparation au sacerdoce : résidences disciplinaires substituées, dans certains cas, aux prisons de l'officialité pour les ecclésiastiques ; stage pour ceux qui, nommés curés, se disposaient à l'accomplissement de leur mission ; retraites ecclésiastiques, stage des chanoines étudiants, conférences pour externes ou écoles cléricales. Puis nous avons six pièces justificatives, parmi lesquelles deux règlements de séminaires (La Délivrande de Bayeux vers 1674, et Coutances en 1713) et un ordre de la journée pendant les trente jours qui précèdent l'ordination.

Les séminaires de la Normandie ont répondu aux intentions du concile de Trente. Des hommes apostoliques se dévouèrent à l'œuvre avec un succès qui leur valut la haute satisfaction des évêques de la province. Entre tous, les Eudistes eurent de justes éloges. Ce que disait, en 1686, Léonor II de Malignon, évêque de Coutances, résume l'opinion de l'épiscopat : « C'est par leur zèle et leur application (des Eudistes) que nous trouvons les ecclésiastiques de nostre diocèse si réglés dans leur vie et si soumis à nos ordres ». Et le prélat, observant que les élèves de leurs séminaires « prennent l'esprit ecclésiastique » et ensuite « apportent un grand profit à l'Eglise par les sacrifices qu'ils offrent à sa divine majesté, par les exemples d'une sainte vie et par le travail infatigable qu'ils entreprennent pour instruire les peuples », ajoutait avec grande douleur que ceux, au contraire, « qui sont entrez dans les saints ordres sans avoir pris cet esprit dans le séminaire », alors même qu'ils resteraient éloignés du vice, n'ont toute leur vie qu'une vertu faible et rampante, un zèle languissant, et ne sont que les ombres dont ceux qui ont été eslevés dans les séminaires sont la vérité ».

Grâce aux séminaires, les prêtres furent meilleurs, les fidèles mieux instruits, mieux formés à la vie chrétienne. Et cependant, tandis que, au moyen âge, en l'absence des séminaires, malgré tant de lacunes du clergé, la foi avait été florissante, le xvii^e siècle et

le xviii^e aboutirent à l'incrédulité, quoique dotés des séminaires. Comment l'expliquer ? Il y eut à cela des causes multiples, qui n'étaient pas du sujet de M. Bonnenfant. Les séminaires travaillèrent-ils, autant qu'ils l'auraient dû, à prévenir cet état de choses ? M. Bonnenfant ne touche pas à ce problème au moment de conclure. Mais, au cours de son volume, il fournit des éléments pour le résoudre. Si les séminaires rendirent de signalés services, trois causes ont paralysé partiellement leur action.

D'abord, l'obéissance au concile de Trente fut tardive. En Normandie il fallut attendre près d'un siècle avant la mise à exécution sérieuse du décret du concile.

L'obéissance fut, en outre, incomplète. Le concile, sans assigner des limites de temps, demandait un long séjour au séminaire puisqu'il voulait qu'on y trouvât une solide formation sacerdotale. Or douze mois de présence furent le maximum exigé, par les évêques, des aspirants aux saints ordres, et, dit M. Bonnenfant, « si le principe du séminaire obligatoire entrainait de plus en plus dans les mœurs ecclésiastiques, aucun évêque ne songera à dépasser cette mesure. Plusieurs... se contentèrent de moins ». Il y eut, avec ce minimum requis, « une résidence facultative, dont il est assez difficile de déterminer les modalités... C'était la combinaison, en proportions variables, de l'internat et de l'externat ». Mais, en somme, l'internat fut trop court. Ce n'est pas tout. Le concile de Trente, dans son décret, « veut qu'on choisisse principalement les enfants des pauvres ; il n'exclut pas cependant ceux des riches, pourvu qu'ils s'y entretiennent (dans les séminaires) à leurs dépens et qu'ils témoignent désir et affection pour le service de Dieu et de l'Église » (ses. xxiii, *De reformat.*, c. 18). Or les séminaires s'ouvrirent principalement aux riches, à telles enseignes que M. Bonnenfant adopte, pour sa deuxième partie, cette division qui surprendrait ceux qui ne seraient pas au courant de l'histoire : « les grands séminaires », par quoi il faut entendre les séminaires pour riches, et les « petits séminaires », c'est-à-dire les séminaires des pauvres. La transformation des petits séminaires, ou séminaires pour pauvres, en petits séminaires au sens actuel du mot, ou séminaires pour humanistes, fut à peine ébauchée. Au recrutement des élèves parmi les familles riches plutôt que parmi les pauvres il y eut des inconvénients graves, celui surtout de la course aux gros bénéfices par des cadets de famille, sans vocation.

Nous constatons, enfin, que la pure doctrine fut, plus d'une fois, obscurcie dans les séminaires normands. Le jansénisme eut des adeptes dans quelques séminaires, le gallicanisme davantage. On entendit, par exemple, les Eudistes déclarer qu'ils avaient toujours donné et donneraient « dans toutes les occasions des preuves de

leur adhésion sincère aux sentiments de l'Église gallicane exprimés dans les quatre articles de 1682 ; ils les soutiennent, ils les croient, ils sont tous français, indépendants des puissances étrangères dont ils n'attendent rien. Ils n'ont d'autre intérêt que ceux du royaume : ils en soutiendront toujours l'indépendance et les droits ». Le temps n'est plus, heureusement, où l'on ne pouvait, sans compromettre sa réputation de bon français, combattre les quatre articles. Et les progrès de l'histoire permettent de mesurer de mieux en mieux ce que le catholicisme perdit à être « indépendant des puissances étrangères » — ce mot désignant le Saint-Siège — et à trop dépendre des rois.

8. — La bibliographie de l'histoire de la Réforme religieuse en Italie, de M. Chiminelli (1), laisse à désirer.

Passe pour la division des matières, quoiqu'elle concilie mal l'ordre chronologique et l'ordre logique ! Passe même pour le chapitre 1^{er} sur les « précurseurs de la Réforme », bien que ces précurseurs n'aient pas été d'accord entre eux et n'aient admis aucun des principes fondamentaux du protestantisme, qu'ils auraient abominé s'ils l'avaient connu ! Mais que de lacunes et d'inexactitudes !

On se demande pourquoi tels noms figurent ici, et non tels autres. Pourquoi, parmi les « précurseurs », un Pierre des Vignes, un Cecco d'Ascoli, un Savonarole, un Dante, etc., plutôt, par exemple, qu'un Pierre de Bruys, un Henri, un Guillaume Occam, un Marsile de Padoue, etc. ? Pourquoi ceux que M. Chiminelli adopte, plutôt que tels et tels choisis par M. Comba, si cher à M. Chiminelli, et par M. Bonet-Maury, dans *I nostri protestanti*, t. I, *Avanti la Riforma* (Florence, 1895), du premier et dans *Les précurseurs de la Réforme et de la liberté de conscience dans les pays latins du XIII^e au XV^e siècle* (Paris, 1904), du second ? Pourquoi le chapitre v, consacré aux réformateurs d'outre-Alpes dans leurs relations avec l'Italie, néglige-t-il, sans parler du reste, Mélanchton, dont les *Loci communes*, publiés à Wittenberg, en 1521, se répandirent dans la région du Pô et parurent, à Venise, en 1525, dans une traduction signée Ippofilo da Terra Negra, déguisement translucide de Schwarzerd, le nom véritable de l'auteur ? Pourquoi le chapitre xi sur les livres célèbres de la Réforme italienne au XVI^e siècle ne mentionne-t-il pas un des plus retentissants, l'*Anatomia (sic) della messa*, publié par Agostino Mainardi, sous le pseudonyme d'Antonio di Adamo ? Et, dans le chapitre xii, sur la contre-réforme catholique, que d'omissions ! C'est ainsi qu'on cherche en vain le nom de Girolamo Muzio,

(1) Piero CHIMINELLI, *Bibliografia della storia della Riforma religiosa in Italia*, Rome, maison éditrice Bilychnis, 1921. In-8° de 301-viii p. 5 fr.

auquel de nombreux écrits contre le protestantisme valurent la qualification de marteau des hérétiques, *malleus hæreticorum* (1).

Non plus que les personnages, M. Chiminelli ne cite toujours les livres qui s'imposent. Sur les cathares il ne cite que G. Schmidt, encore utile, mais vieilli. Il ne cite pas le livre capital de L. Zanoni, *Gli umiliati nei loro rapporti con l'eresia, l'industria della lana ed i comuni nei secoli XII e XIII* (Milan, 1911), sur ces humiliés, ni purs cathares, ni purs vaudois, quoi qu'on en ait dit, mais en communion avec les vaudois et les cathares. Il ne cite pas P. Fournier, *Etudes sur Joachim de Flore et ses doctrines* (Paris, 1919), etc.

Les auteurs et les livres que cite M. Chiminelli souvent il les cite mal. Il écrit : « De Latro » pour « De Lauro », « Blaczko » pour « Klaczko », « Giraud » pour « Guiraud », « De la Serrière » pour « De la Servièr », « Deyob » pour « Dejob », « Peygnot » pour « Peignot », « Romanie » pour « Romania », « Vigorox » pour « Vigouroux », etc. Peu au courant, c'est manifeste, de la littérature historique étrangère, il donne fréquemment en italien le titre de livres allemands ou français, même non traduits en italien. Il n'échappe pas à l'à peu près, cette tare de la bibliographie, ne fournissant pas ou fournissant d'une manière incomplète les indications nécessaires sur les pages d'un article de revue, sur le tome, l'année et le lieu de l'impression ; par exemple, il renvoie à un article de la *Nuova Antologia* de la sorte : « p. 29, 1875 », et à un autre de la *Revue des Deux-Mondes* : « p. 28, 1905 ». Que dire d'un renvoi aux archives secrètes du Vatican et aux archives d'État de Rome, pour l'histoire de la Réformæ à Rome ?

Malgré ses imperfections et en attendant mieux, le livre de M. Chiminelli rendra des services. Signalons, parmi les plus utiles, les chapitres xxiii, sur le mouvement protestant contemporain dans les diverses parties de l'Italie ; xxiv, sur les personnalités du mouvement évangélique en Italie depuis 1850 ; xxvi, sur les colonies et missions évangélico-italiennes à l'étranger ; xxviii, sur le journalisme évangélique comme source d'historiographie protestante, et, tout défectueux qu'il est, le chap. xxix, sur la Bible dans la Réforme italienne.

9. — On aborde avec un peu d'effroi le livre de M. l'abbé Leman sur Urbain VIII et son intervention dans la lutte entre la France et l'Autriche (2). 527 pages compactes, plus 10 pages de bibliographie et

(1) Cf. E. ROBOCANACHI, *La Réforme en Italie*, Paris, 1920, t. I, p. 169-174, 191-193.

(2) Auguste LEMAN, *Urbain VIII et la rivalité de la France et de la maison d'Autriche de 1631 à 1635* (Mémoires et travaux publiés par des professeurs des Facultés catholiques de Lille, t. XVI), Lille, R. Giard ; Paris, E. Champion, 1920. In-8° de 221-623 p., 26 francs.

66 pages de documents, n'est-ce pas excessif pour montrer qu'Urbain VIII s'efforça de maintenir la paix, mais n'y réussit pas ? Cette impression d'inquiétude tombe vite. M. Leman a recueilli, dans les archives et les bibliothèques de Rome et de Paris, aux archives de Simancas, de Florence, de Venise et de Modène, une masse énorme de matériaux. Loin d'être écrasé sous le poids, il les manie avec aisance, il les groupe et les combine de façon si claire qu'on est captivé par sa lecture ; le volume est gros, il n'est pas long.

On regrette que l'auteur ne se préoccupe pas, ou presque, de nous présenter ses personnages. Il suppose par trop que les hommes et les événements nous sont connus ; il nous jette du coup *in medias res*. La fin de Gustave-Adolphe à Lützen, la « tragédie » d'Eger, la trahison et la mort de Waldstein, les grands faits militaires sont mentionnés d'un mot. Pas une appréciation sur les vues de Richelieu ou sur le plan d'Olivarès et de Ferdinand II. Sauf pour le cardinal Pazmany, le « Richelieu hongrois », ambassadeur de l'Autriche à Rome, en 1632, dont le passé est résumé en deux bonnes pages, sur les divers négociateurs qui évoluent nous avons les renseignements qui ressortent des textes diplomatiques, rien autre. Quelques physiologies se détachent aisément, tant les traits sont caractéristiques ; c'est le cas de ces deux espagnols violents, rodomonts, d'une morgue insolente : le cardinal Borgia, descendant d'Alexandre VI, ambassadeur auprès du Saint-Siège, et Cristobal de Benavente y Bénavidès, ambassadeur à Paris. Mais la plupart de ces diplomates se dérobent. Que furent au juste, par exemple, Alexandre Bichi, évêque de Carpentras, et Francesco Adriano Ceva, tous deux cardinaux, tous deux nonces, celui-ci extraordinaire, celui-là ordinaire, en France ? Et Francesco Barberini lui-même, le cardinal neveu, secrétaire d'État d'Urbain VIII, eut-il une personnalité tranchée ? Fut-il l'instigateur ou l'exécuteur seulement des volontés pontificales ? M. Leman abandonne au lecteur le soin de se faire une conviction sur tout cela. Il se borne, en ce qui le concerne, à exposer l'action d'Urbain VIII, de ses alliés et de ses contradicteurs, telle qu'elle ressort des documents. Devant les documents il s'efface avec une discrétion excessive.

Ce que les documents révèlent est, du reste, du plus vif intérêt. On a prétendu qu'Urbain VIII avait approuvé les intelligences du roi très chrétien, Louis XIII, avec le roi hérétique de Suède, Gustave-Adolphe. Bien plus, sur la foi des ambassadeurs de Venise, Ranke affirma que des alliances, « sinon immédiates, du moins indirectes », existèrent, en 1631 et 1632, entre le Saint-Siège et les protestants d'Allemagne et de Suède. « Le chef même de la catholicité, dit-il, qui, jusqu'à cette époque, avait dirigé l'attaque contre les protestants, le pape délaissa

les suprêmes intérêts du pouvoir spirituel et prit parti contre ceux qui avaient travaillé avec le plus de zèle au rétablissement du catholicisme » (1). Gregorovius, dans un mémoire dont le titre précise l'idée-maitresse, *Urban VIII im Widerspruch zu Spanien und dem Kaiser* (Stuttgart, 1879), avait repris et accentué cette thèse. Quoique plusieurs des données dont on l'appuyait soient apparues fausses, elle est restée en faveur ; tout en la mitigeant, on l'a maintenue.

M. Leman démontre que la thèse ne tient pas. Urbain VIII ne vit jamais d'un œil favorable les alliances françaises avec le protestantisme. Son dessein constant fut de les rompre. Mais, d'autre part, jaloux des prérogatives de son titre de père commun des fidèles, il ne s'est jamais prononcé, contre la France, pour l'Espagne et l'Autriche ; il a gardé une stricte neutralité. Son but unique a été de réconcilier les Bourbons et les Habsbourg, « pour rendre la paix à l'Europe, soulager les catholiques d'Allemagne et assurer la tranquillité de la péninsule italienne ».

Personnellement, semble-t-il, Urbain VIII inclinait plutôt vers la France, à l'inverse du cardinal secrétaire d'État Francesco Barberini, qui paraît avoir penché plutôt vers l'Espagne. Peut-être les souvenirs de son séjour de trois ans à la cour d'Henri IV, où s'était faite sa carrière diplomatique, étaient-ils pour quelque chose dans cette sympathie du pape. Puis, la prise de la Rochelle l'avait impressionné ; elle marquait, à ses yeux, l'anéantissement du protestantisme en France. Et il avait contre l'Espagne des griefs, qu'aggravaient encore les provocations maladroites du cardinal Borgia soutenu jusqu'au bout par son roi. Il lui était facile de comprendre que l'Espagne couvrirait du prétexte religieux ses visées politiques. L'Autriche, de son côté, recourut à des procédés qui auraient pu aboutir à une rupture avec le Saint-Siège ou à muer le chef de l'Église en un chapelain des Habsbourg. Ajoutons que, à plusieurs reprises, l'empereur avait été prêt à conclure un accord avec les princes protestants et que les agents du roi d'Espagne l'avaient exhorté à négocier avec les hérétiques.

Dès lors la conduite d'Urbain VIII s'explique. Il s'oppose aux entreprises de la France contre les catholiques d'Allemagne. Il multiplie les tentatives pour les détacher des protestants. Il refuse d'entrer dans une ligue italienne contre tous ceux qui voudraient troubler le repos de l'Italie, c'est-à-dire pratiquement contre l'Espagne et l'Autriche. « Depuis Clément VII, répond-il aux sollicitations de la France, tous les papes ont, à l'exception de Paul IV, refusé d'entrer dans aucune

(1) L. Ranke, *Histoire de la papauté pendant les XVII^e et XVIII^e siècles*, trad. J.-B. Haiber, Paris, 1838, t. IV, p. 246, 259.

ligue ; toujours ils ont estimé qu'ils seraient par là empêchés de travailler au rétablissement de la paix entre les catholiques et au progrès du catholicisme ». Mais il a également refusé de s'unir, fût-ce par des moyens indirects, à l'Autriche et surtout à l'Espagne, de beaucoup plus irréductible, contre la France. Aux démarches dont on l'accable pour qu'il excommunie Richelieu ou même Louis XIII, fauteurs d'hérétiques, il est insensible. « Le pape ne peut se rappeler sans larmes la décision intempestive de Clément VII contre Henri VIII d'Angleterre », écrit Francesco Barberini au nonce extraordinaire de Vienne. Pas plus qu'à la ligue projetée par la France Urbain VIII ne veut souscrire à une ligue antifranaçaise. S'il y adhérerait, de quel droit pourrait-il s'interposer en médiateur ? Or il ambitionne ce rôle de médiateur, non celui de partisan, non pas même celui d'arbitre, par crainte d'une rupture avec la nation qui ne consentirait pas à se soumettre à sa sentence. Le pape ne veut pas, dit magnifiquement Francesco Barberini, « compromettre sa paternité universelle, et, par là, se rendre inapte à remédier et à pacifier, ce qui est l'office propre du vicaire du Christ, à quoi cède toute autre considération d'être prince temporel ». L'établissement d'une paix générale est tellement son but que lui, pourtant susceptible quand sa dignité est en jeu, accepte, pour la préparer, des sacrifices d'amour-propre.

Vains sont les efforts du pape, et ceux de la période des succès de Gustave-Adolphe et ceux qu'il prodigue durant ce que Richelieu a nommé « la guerre couverte ». La guerre couverte se transforme en guerre ouverte. Non seulement Urbain VIII échoue, mais encore, parce qu'il n'a poursuivi que les intérêts supérieurs de la religion, parce qu'il agit en père commun de ses fils, tous le suspectent.

Le succès n'est pas le seul critérium des valeurs humaines. Urbain VIII eut le mérite de dire infatigablement des paroles de concorde. Puisque ses propositions ne se heurtèrent jamais à un refus formel, « il a pu, observe M. Leman, jusqu'à la dernière heure, escompter une solution pacifique. Au reste, en la recommandant même alors qu'elle était désespérée, le pape était dans son rôle ».

Urbain VIII eut un autre mérite. A certains égards, selon la remarque de M. Leman, Urbain « fait encore figure d'un pape du moyen âge ». Une des raisons pour lesquelles il avait choisi le nom d'Urbain VIII fut le dessein qu'il avait de marcher sur les traces d'Urbain II, le pape de la croisade. A des princes qui n'ont souci que des avantages particuliers ou nationaux il parla du bien supérieur de la République chrétienne, de sa défense contre l'hérésie et le péril turc. Mais, homme de la tradition, il n'a pas fermé les yeux aux exigences des temps nouveaux. Il a vu clair dans les intentions des puissances qui, sous de belles phrases, ne cherchaient en lui qu'un

allié. Pape de tous, décidé à ne rompre avec aucune des maisons rivales, il a répondu à leurs avances en offrant sa médiation. Ses efforts ont tendu à réunir un congrès qui aurait pour objectif de débattre les conditions de la paix. Là était la vraie solution des différends. Née à Vienne, l'idée, grâce à Urbain VIII, finit par être accueillie à Paris et Madrid. Un jour elle triompha. Il y a plus, cette solution de l'avenir qu'il préconise Urbain VIII la rend possible en proposant de discuter, à la fois, deux traités concernant l'un les protestants, l'autre les catholiques. C'est ce qui aura lieu : les conditions de la paix seront discutées à Münster pour les catholiques et, pour les protestants, à Osnabrück, et dans ces deux villes de la Westphalie seront signés, le 24 octobre 1649, les traités de Westphalie.

10. — Toute une littérature polémique naquit des *Provinciales* de Pascal. Le jésuite Pirot publia, dès 1657, une anonyme et malencontreuse *Apologie pour les casuistes*. Les curés de Paris lancèrent un *factum* pour défendre, contre Pirot, « la cause de la morale chrétienne » ; huit autres écrits suivirent, en 1657 et 1658. M. de Récalde réédite ces neuf écrits (1).

Sans y voir, avec lui, « un miracle d'éloquence », et sans aller jusqu'à admettre qu'une part notable en est due à Pascal, que « presque partout subsiste quelque chose de Montalte », que « le génie même de Pascal y apparaît à chaque instant », on doit reconnaître que littérairement l'œuvre est intéressante. Des pages semblent être de Pascal et il est à croire que Port-Royal, par la plume d'Antoine Arnauld et de Nicole, est intervenu dans sa rédaction. Cette question de la paternité des neuf écrits méritait un examen minutieux que M. de Récalde esquisse à peine. On regrettera aussi que, au lieu d'un « volume de vulgarisation », il n'ait pas donné une édition critique et qu'il n'ait pas eu le souci de confronter avec les textes originaux les passages et les citations des casuistes incriminés.

L'introduction et les appendices de M. de Récalde contiennent une charge à fond contre la Compagnie de Jésus, « contre sa politique d'alors et peut-être éternelle ». Les jésuites sont accusés d'avoir professé le laxisme, et cela comme « un moyen de règne », pour faire triompher « le grand, l'unique, le souverain principe », à savoir que « la Compagnie se maintienne et commande ». C'est quasi la thèse des *Provinciales*. Or, même en accordant beaucoup à l'opportunité et à la

(1) I. DE RÉCALDE, *Écrits des curés de Paris contre la politique et la morale des jésuites avec une étude sur la querelle du laxisme*, Paris, Editions et librairie, 1921. In-12 de 405 p. 7 francs.

solidité des *Provinciales*, M. Strówski n'a pas hésité à dire que cette « thèse essentielle » est « fausse » et que Pascal a « commis une injustice singulière » (1). On est d'autant plus surpris que M. de Récalde se soit écarté de cette conclusion qu'il ne tombe pas dans les méprises d'un Havet sur le probabilisme et la casuistique. Il distingue fort bien la casuistique et le probabilisme qui sont du laxisme de ceux qui ne sont que bon sens et christianisme élémentaires, et déclare, par exemple, qu'il n'est blessé, « ni comme honnête homme ni comme chrétien », d'une décision de Filiutius qui avait scandalisé Pascal et Havet.

A quoi se ramène donc l'affaire du laxisme au xvii^e siècle ? Aux points suivants. Alexandre VII condamna, le 24 septembre 1665, 28, et, le 18 mars 1666, 17 propositions laxistes. Innocent XI en fit autant, le 2 mars 1679, pour 65 propositions (2). Plusieurs de ces propositions avaient été attaquées par les *Provinciales* et par les *Ecrits des curés de Paris*. La plupart avaient leur origine dans un probabilisme mal entendu. Les papes ne condamnèrent pas tout probabilisme, mais le probabilisme laxiste, et, comme le remarque M. de Récalde, c'est un probabilisme dégagé des abus d'alors qui a prévalu dans l'enseignement théologique. Historiquement il y aurait à rechercher quels furent les tenants des doctrines condamnées, dans la Compagnie de Jésus et en dehors d'elle. Ni les seuls jésuites ni tous les jésuites ne soutinrent ces opinions. N'y a-t-il eu, pour les patronner, entre les jésuites, qu'« une demi-douzaine de docteurs justement censurés, parmi des centaines d'autres qui sont sans reproche et même en honneur dans l'Église de Dieu », ainsi que l'affirme le P. Brucker (3) ? Ce serait à voir. Fallût-il grossir ce chiffre, rien n'autorisait à condamner en bloc la Compagnie de Jésus.

Où M. de Récalde a raison c'est quand il souligne l'importance de la querelle du laxisme. Tandis que le gallicanisme, le jansénisme et le quietisme suscitent des travaux sans fin, on ne s'occupe guère des controverses sur le laxisme. A peine sont-elles mentionnées dans les manuels d'histoire ecclésiastique. Le sujet est digne de l'attention des travailleurs.

11. — De 1911 à 1916, le P. Dudon avait inséré divers articles sur Molinos dans les *Recherches de science religieuse*. Il les a repris, rema-

(1) F. Strowski, *Pascal et son temps*, 2^e édit., Paris, 1908, t. III, p. 123.

(2) Par une confusion singulière, ces propositions figurent comme erreurs jansénistes dans Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, 10^e édit., Fribourg-en-Brigau, 1908, p. 344, 350.

(3) J. Brucker, *La Compagnie de Jésus. Esquisse de son institut et de son histoire*, Paris, 1919, p. 560.

niés, complétés, en un des plus importants volumes dont s'est enrichie la théologie historique au cours de ces dernières années (1).

Par lui ont été faites d'heureuses trouvailles : textes espagnols du *Traité de Molinos sur la communion fréquente* et de sa *Guide spirituelle*, que l'on croyait perdus, textes d'une rédaction inédite de la *Guide* différente de celle qui est imprimée, d'une *Défense de la Guide* non publiée, et d'une multitude de documents, épars dans les bibliothèques d'Italie, d'Espagne et de France, qui éclairent toute cette lamentable histoire.

On ne savait pas avec certitude où et quand Michel Molinos naquit. Les registres paroissiaux de Muniesa ont révélé qu'il fut baptisé dans ce bourg (à 15 lieues au sud de Saragosse), le 29 juin 1628. Sa famille était de condition modeste. Il étudia chez les jésuites, à Valence. On trouve, pour la première fois, sa trace dans cette ville en 1646. Il y fut ordonné prêtre en 1652. En 1663, les Valentinois le déléguèrent à Rome, pour prendre en main la cause de béatification d'un bénéficiaire de Saint-André de Valence, François-Jérôme Simon, mort en 1612, qui passait pour un saint et un thaumaturge. La cause ne devait pas aboutir; du reste, en 1675, Molinos avait été déchargé de cette mission. Son insuccès fut compensé par la réussite qu'il obtint dans la direction des âmes.

Molinos rêva d'une spiritualité nouvelle, peut-être dès 1662, vers la fin de son séjour à Valence, en découvrant — et en comprenant mal — l'*Alphabet pour lire dans le Christ* et les autres *Œuvres* de Jean Falconi, de l'ordre de la Merci (mort à Madrid, en 1638), éditées à Valence en 1662. Falconi fut traduit en italien et eut plusieurs éditions à Rome après l'arrivée de Molinos en cette ville, antérieurement à la *Guide spirituelle*. Avec celle de Jean Falconi, s'exerça sur Molinos l'influence de l'espagnol Grégoire Lopez (mort au Mexique), personnage extraordinaire dont la vie fut un exemple de la contemplation décrite par Jean Falconi. A Rome et en Italie des poussées quiétistes existaient; mais, au début, une sorte de nationalisme ombrageux paraît avoir confiné Molinos dans des prédilections espagnoles. Parmi les écrivains qui préparèrent les voies à Molinos, il faut compter un laïque, François Malaval, « le saint aveugle » de Marseille, et l'oratorien Pier Matteo Petrucci, né à Iesi. On fait souvent de Malaval et de Petrucci des disciples de Molinos. La chronologie s'y oppose. L'un et l'autre se lièrent avec lui; mais ils avaient enseigné le quiétisme avant la *Guide spirituelle*.

(1) Paul DUDON, *Le quiétiste espagnol Michel Molinos (1628-1696)*, Paris, G. Beauchesne, 1921. In 8 de XXI-313 p., 20 fr.

La *Guide* s'imprime en 1675. Molinos, enjôleur habile, s'est beaucoup répandu dans les cercles pieux. Partout où les livres de Malaval, de Petrucci, de Falconi, ont trouvé faveur, la *Guide* « pénètre en dominante. Enfin le quietisme a son maître définitif ».

Il faut lire les pages, animées et si pleines, qui racontent la polémique déchaînée par la *Guide*. Les principaux épisodes sont marqués par les *Lettres* de Molinos sur l'oraison (1676), le *Prix de l'oraison* du jésuite Gottardo Bell'huomo contre Molinos et Malaval (1678), la *Défense de la contemplation* écrite par Molinos (avant février 1680) et gardée par lui en manuscrit, la correspondance de Molinos avec le P. Oliva, général des jésuites (1680), l'intervention, en faveur de Molinos, de Palafox, archevêque de Palerme (1681), l'attaque du jésuite Paul Segneri contre la *Guide*, sa défense par Petrucci et la riposte de Segneri (1681), la controverse « sous le manteau » qui remplit l'année 1681. Un moment, on put croire que Molinos triompherait. Les ouvrages de Segneri, de Bell'huomo, et d'un clerc régulier mineur, Alessandro Regio, qui entra en lice contre Molinos en 1682, furent prohibés par l'Index, pendant que la *Guide* se réimprimait librement à Rome (1681) et que Petrucci devenait évêque d'Iesi (1681).

La victoire n'était qu'apparente. De partout surgirent des protestations contre Molinos. Le 16 juillet 1685, le Saint-Office le fit arrêter et emprisonner. Un procès commença, qui dura deux ans. On a dit que la condamnation aurait été due surtout aux démarches du cardinal d'Estrées, qui fut, sans en avoir le titre, le véritable ambassadeur de la France à Rome. La correspondance diplomatique du cardinal ne justifie pas cette opinion; d'Estrées n'eut d'autre rôle que celui d'informateur très averti auprès de Louis XIV.

Pourquoi cette lenteur? Parce que les questions soulevées étaient délicates et les personnes à entendre nombreuses. Parce que les congrégations romaines ont, comme tous les grands bureaux d'administration, des manques de promptitude traditionnels. Puis, parce que, dans le procès, le pape joua « des rênes plus que de l'éperon ». Vieillard valétudinaire, absorbé par sa lutte avec Louis XIV, entouré d'admirateurs de Molinos, sympathique à Petrucci qu'il créa cardinal, Innocent XI ne se prononça officiellement que du jour où Molinos apparut indéfendable. Les dépositions des témoins et les aveux de Molinos révélèrent que les doctrines sur l'oraison et sur l'abandon à Dieu constituaient un péril et que Molinos, dès longtemps, s'en était autorisé pour s'adonner à la luxure. Les 263 propositions, dans lesquelles on avait résumé son enseignement, furent réduites à 68 et condamnées par le Saint-Office, le 28 août, et par la bulle *Cœlestis pastor* d'Innocent XI, le 20 novembre 1687. La bulle ne mentionne pas

la *Guide* (approuvée par cinq théologiens romains et munie de l'imprimatur du maître du sacré palais), et, dans le procès, on n'avait fait état que des manuscrits de Molinos et de ses explications orales. Le P. Dudon n'a pas de peine à montrer que la *Guide* renferme « toute la substance malsaine des 68 propositions ».

Molinos abjura ses erreurs, le 31 septembre. Il mourut dans les prisons de l'Inquisition, le 28 décembre 1696.

Le cardinal Petrucci, quoique protégé par Innocent XI, comparut à son tour devant le Saint-Office, qui examina ses livres et enquêta sur sa conduite. Il dut rétracter 54 propositions, très semblables à celles de Molinos (17 décembre 1687); en outre, ses ouvrages furent mis à l'Index (5 février 1688). Le bref *Cum sicut accepimus* d'Innocent XI (26 mai 1689) consigna cette rétractation, tout en cassant les informations juridiques faites ou à faire contre Petrucci. En défaveur pendant le bref pontificat d'Alexandre VIII, Petrucci rentra en grâce sous Innocent XII. Il mourut pieusement en 1701. Malaval, frappé par l'Index (1^{er} avril 1688), se soumit « de cœur et de bouche, sans feintise », — c'est son mot, — à la sentence qui atteignit sa *Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation* et aux décrets sur le quiétisme.

Le procès de Molinos eut d'autres contre-coups à Rome, à Séville, surtout à Paris. De Molinos à Fénelon la distance est telle qu'on éprouve de la gêne à rapprocher ces deux noms. Mais on ne peut pas ne pas reconnaître que, dans le courant du quiétisme français qui entraîna Fénelon, se trouve l'influence initiale de l'hérésiarque espagnol.

12. — Claude Fleury a été assez peu étudié jusqu'à présent, et son *Traité du choix et de la méthode des études*, sans être ignoré, n'avait pas attiré l'attention autant qu'il le mérite. M. l'abbé Dartigues en a fait un examen historique et critique, où tout n'est pas également approfondi, où il y a des longueurs et des répétitions, mais attachant et instructif (1).

En premier lieu, M. Dartigues recherche ce qui peut expliquer la genèse du *Traité*, dans la biographie de l'auteur, dans ses œuvres antérieures, dans son opinion sur les études de son temps, et retrace la fortune du *Traité*, son succès et son influence. Une deuxième partie est consacrée à Fleury historien des études et à son programme d'études. C'est beaucoup dire que d'avancer que l'histoire des études

(1) Gaston DARTIGUES, *Le Traité des études de l'abbé Claude Fleury (1686). Examen historique et critique*, Paris, E. Champion; Auch, F. Cocharaux, 1921. In-8° de 304 p., 20 fr.

« fait penser à la grande manière de Bossuet dans le *Discours sur l'histoire universelle* » ; du moins y rencontre-t-on de bons morceaux. Bien entendu, Fleury est dur pour le moyen âge, en particulier pour les scolastiques. Quant à « cette architecture que nous nommons gothique, et qui est effectivement arabesque (*sic*) », dit-il, elle « n'en est ni plus vénérable, ni plus sainte, pour avoir été appliquée à des usages saints dans les temps où l'on n'en connaissait pas de meilleure. Ce serait une délicatesse ridicule de ne vouloir pas entrer dans les églises qui sont bâties de la sorte ; mais ce serait un aussi vain scrupule de n'oser en bâtir d'une meilleure architecture ». On ne saurait être davantage xvii^e siècle. Le plan d'études de Fleury s'éloigne de celui de l'Université et des jésuites, pour se rapprocher de Port-Royal et de l'Oratoire. Il est assez voisin, par endroits, des idées et des méthodes actuelles. Fleury adopte carrément le critérium utilitaire. L'utilité individuelle, économique, sociale, occupe le premier rang ; le souci dominant est de former « l'honnête homme » et surtout « l'habile homme ». La culture littéraire ne vient qu'après ; elle est réservée à une élite. Les divers articles du programme d'instruction générale et spéciale n'ont pas tous la même valeur. Plusieurs sont remarquables. Signalons, à la suite de M. Dartigues, les pages de « psychologie infantile », un « petit chef-d'œuvre » ; les conseils sur l'éducation des filles, dont on peut se demander s'ils sont inspirés de Fénelon ou s'ils sont un résumé avant la lettre du livre de Fénelon, — M. Dartigues, non sans vraisemblance, attribue à Fénelon la priorité, — et encore les avis judicieux sur l'enseignement du catéchisme, remède au grand mal de l'ignorance religieuse, car « on trouve partout, dit Fleury, de bonnes gens qui fréquentent les églises depuis quarante ou cinquante ans, et, étant fort assidus aux offices et aux sermons, ignorent encore les premiers éléments du christianisme ».

13. — En face du Sacré-Cœur de Montmartre a été érigée, le 2 septembre 1905, la statue du chevalier de La Barre « supplicié à 19 ans, le 1^{er} juillet 1766, pour n'avoir pas salué une procession ». On a voulu opposer au sanctuaire national le martyr de la libre pensée, victime des prêtres.

Il était facile de savoir que La Barre « n'avait rien de ce qui fait les martyrs même des mauvaises causes », et que les prêtres ne sont pas responsables de sa mort.

M. Chassaigne, en racontant d'après les sources le procès du chevalier de La Barre, répand là-dessus une nouvelle lumière (1). Sur la

(1) Marc CHASSAIGNE, *Le procès du chevalier de La Barre*, préface par Jean GUIRAUD, Paris, J. Gabalda, 1920. In-8° de xvi-273 p., 12 fr.

procédure engagée contre La Barre devant le présidial d'Abbeville la documentation est complète. Il n'en va pas de même pour la procédure devant le parlement de Paris ; ici l'auteur a dû se contenter des dires, d'ailleurs concordants, des contemporains, tous défenseurs de La Barre. Avec ces documents, il a dépouillé ce qui se rapporte à son sujet dans les ouvrages anciens et modernes. Le tout est fondu dans un récit critique, clair, bien mené.

Dans la nuit du 8 au 9 août 1765, un crucifix fut mutilé sur le Pont-neuf d'Abbeville. A la suite du scandale, cinq jeunes gens furent arrêtés. Une instruction s'ouvrit contre eux. Le 28 février 1766, le présidial d'Abbeville frappa les deux plus compromis d'une sentence qui fut confirmée par le parlement de Paris, le 4 juin 1766 : Gaillard d'Étallonde était condamné à mort, par contumace, pour avoir « donné des coups de canne » au crucifix du Pont-neuf — le jugement en parle pas de la mutilation — et pour d'autres actes d'impiété ; Jean-François Lefebvre, chevalier de La Barre, accusé d'avoir « passé, de propos délibéré, devant le Saint-Sacrement sans ôter son chapeau », proféré des blasphèmes énormes et commis divers sacrilèges, était condamné à être décapité, puis jeté au feu. La sentence, en ce qui concerne La Barre, fut exécutée, à Abbeville, le 1^{er} juillet 1766.

On trouva, dans la chambre de La Barre, le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire. Faut-il voir en lui un esprit fort, un disciple des « philosophes », un « Polyeucte de la libre pensée » ? Point du tout. C'était tout simplement un gamin mal élevé, ignorant, vaniteux, gâté par des lectures obscènes, corrompu et corrupteur, tombé dans un sadisme d'irrégion bête. Si le *Dictionnaire philosophique* s'était fourvoyé, « en sale compagnie », dans son embryon de bibliothèque, il ne l'avait sûrement pas lu en entier ; c'était trop fort pour lui. Entouré de bonnes influences, cet enfant vicieux aurait pu tourner bien. Le courage avec lequel il mourut montre qu'il y avait en lui des ressources ; l'approche du châtiment le purifia, le dégagea de ses niaiseries et de ses fanges. Jusqu'où alla son repentir ? Tout ce que nous pouvons en affirmer c'est que, le jour de son exécution, il s'abstint de toute fanfaronnade irrégieuse et que, s'étant confessé, avec une sincérité dont le secret nous échappe, au P. Bocquet, jacobin, il prit le crucifix et l'embrassa plusieurs fois avant de mourir.

L'Église n'eut aucune part à la peine de La Barre. Pour prouver le contraire, on a coutume d'alléguer l'amende honorable que l'évêque d'Amiens, M. de La Motte, prononça, le 10 août 1765, à la cérémonie de réparation de l'acte profanatoire : « ils (les auteurs du sacrilège) se sont par là rendus dignes des derniers supplices en ce monde et des peines éternelles en l'autre ». Mais c'est un abus de détacher cette

phrase de son contexte, qui lui donne son vrai sens. Loin de réclamer la punition méritée de par la loi humaine et la loi divine, l'évêque implorait de Dieu la conversion des coupables, « afin que, reconnaissant leur noirceur, ils viennent se joindre à nous pour la pleurer et la détester ». Plus tard, quand La Barre eut été condamné, La Motte fit tout ce qui dépendait de lui pour l'arracher à la mort. Il écrivit à Joly de Fleury, procureur général du parlement, puis au roi Louis XV, et intéressa à sa charitable entreprise le clergé de France réuni en assemblée générale à Paris. Ce fut vainement. L'Église a si peu à répondre de l'exécution de La Barre que, arrivant à la dernière page de son livre, M. Chassaing exalte « le rôle du bienfaisant évêque d'Amiens, dont la lumineuse et sainte figure console un peu de tant d'égoïsme et de vilénie rencontrés sur le chemin ».

Pourquoi le parlement et le roi firent-ils la sourde oreille aux appels de La Motte? L'explication de M. Chassaing est douloureusement intéressante. Les parlementaires étaient, pour la plupart, des sceptiques, des amis des « philosophes ». Mais ils se rendaient compte que la France, dans son ensemble, demeurait catholique. Ils ne voulaient pas heurter l'opinion, leur popularité n'était pas tellement raffermie qu'ils pussent le faire sans péril. L'opinion avait applaudi aux mesures contre les jésuites. En revanche, elle s'inquiétait de l'alliance du parlement avec les matérialistes, déistes et athées. Pour la calmer, quand il avait pris quelque arrêt contre l'Église, le parlement frappait les impies, persécutant tour à tour, par un jeu de bascule estimé habile, les « ultramontains » pour satisfaire les « philosophes », puis, pour apaiser les catholiques, les « libertins » de pensée et de mœurs. Précisément, en 1763, l'assemblée du clergé avait dénoncé à Louis XV l'audace de la « philosophie », et protesté contre la dispersion des jésuites et la suppression de la bulle *Unigenitus*, et le parlement avait condamné cette délibération du clergé. Afin de lui enlever tout prétexte de se plaindre au nom de la religion, il fit une surenchère d'orthodoxie. De là le jugement contre La Barre, ni inspiré par l'Église de France avec laquelle le parlement était en conflit, ni dicté uniquement par le fanatisme des parlementaires, dont beaucoup étaient gagnés aux idées des « philosophes ». Quant aux parlementaires qui agirent par fanatisme, ils étaient non de purs catholiques mais de ces jansénistes qui venaient de frapper les jésuites en attendant de sévir contre La Barre. Pour des raisons analogues, Louis XV refusa d'accorder la grâce sollicitée par l'évêque d'Amiens. On sait le piètre chrétien, — pour ne pas dire davantage — que fut Louis XV. Supportant mal — on peut le croire, — le discrédit que lui valaient les désordres de sa vie privée, peu fier sans doute d'avoir, sous la pression de M^{me} de Pompadour,

sacrifié les Jésuites, peu clément, du reste, de son naturel, ne connaissant l'affaire du chevalier de La Barre qu'à travers les grossissements de la rumeur publique, cuisiné par son vice-chancelier, Maupeou le « vice », alors dans les meilleurs termes avec le parlement, il fut intraitable, n'étant pas homme « à laisser perdre cette occasion, qui ne lui coûtait rien », de prendre, devant la nation, le parti de Dieu.

Et Voltaire ? Pas une minute il ne songea ni à dire un mot ni à tenter la moindre démarche en faveur de La Barre, avant ou tout de suite après sa condamnation. Au lieu de le défendre, il lui en voulait d'avoir troublé son repos en se réclamant du *Dictionnaire philosophique* et en exposant l'auteur du *Dictionnaire* au retrait de la grâce royale et à qui sait quels autres périls ! Fou de peur, il quitta sa plaisante demeure de Ferney, se réfugia en Suisse pour se mettre à l'abri et projeta même, pour plus de sûreté, d'aller finir ses jours à Clèves sur les terres de son ami le roi de Prusse. Huit ou dix ans plus tard seulement, alors que l'ombre même du danger s'était évanouie, Voltaire prit fait et cause pour La Barre et son associé d'Étallonde, ces « écervelés » entraînés par « la démence et la débauche », qu'il avait honnis, à la première heure, avec emportement ; il comprit qu'il pouvait se tailler sur leur dos une belle réclame, et il n'y manqua pas. Il le fit à sa manière : par un écrit pseudonyme qu'il désavouait, en mentant avec effronterie, en s'efforçant d'« éclipser » c'est-à-dire de supprimer de l'information ce qui ruinait sa thèse après quoi on proclamerait bien haut que, dans le dossier, rien ne confirmait l'accusation. Naturellement Voltaire profita de la conjoncture pour insulter son pays. D'Étallonde, échappé de la France, servait, en qualité de cadet, dans un régiment de l'armée prussienne. Il eut l'idée, afin de se rendre apte à hériter de son père, de demander une lettre de grâce, et il revint en France, tout prêt à s'agenouiller devant Messieurs du parlement. A la pensée qu'un officier prussien, portant l'uniforme des vainqueurs de Rosbach, serait vu en posture humiliée devant des magistrats français, Voltaire s'indigna. Il écrivit : « Cet uniforme ne doit servir qu'à faire mettre à genou les Welches ». « Il est vrai, note M. Chassaingne, que ce passage est tiré d'une lettre à Frédéric (mai 1775). Est-ce une excuse ou une aggravation ? »

14. — En trois volumes, petits mais compacts et pleins, dépourvus de tout appareil d'érudition mais établis « sur une documentation étendue, parfois même inédite, interprétée par une critique indépendante », M. Mathiez a entrepris de faire connaître la Révolution française (1).

(1) A. MATHIEZ, *La Révolution française*, t. I, *La chute de la royauté*, Paris, A. Colin, 1922. In-16 de vi-218, p., 5 francs.

Le premier, récemment paru, va des origines à la chute du trône ; c'est la période du triomphe de la bourgeoisie. Les autres exposeront l'histoire de la « République démocratique », du 10 août 1792 au 9 thermidor an II, et celle de la République de nouveau « bourgeoise », du 9 thermidor à l'Empire.

M. Mathiez ne s'attache pas au récit des faits, mais plutôt à montrer leur enchaînement, « en les expliquant par les manières de penser de l'époque et par le jeu des intérêts et des forces en présence ». Les révolutions, dit-il, « les véritables », sont « celles qui ne se bornent pas à changer les formes politiques et le personnel gouvernemental, mais qui transforment les institutions et déplacent la propriété ». La transformation des institutions et le déplacement de la propriété, voilà ce qui l'intéresse principalement. Son point de vue se rapproche de celui de Jaurès dans *l'Histoire socialiste de la Révolution française*, que M. Mathiez est en train de revoir et de rééditer.

Peut être y aura-t-il lieu de discuter les thèses de M. Mathiez quand nous aurons la suite de son ouvrage et que nous saurons, par exemple, si Robespierre et Marat sont, pour lui — ce qui semble s'annoncer — les héros de la Révolution. Disons, dès à présent, que le t. I^{er} est très utile, mais appelle d'importantes réserves.

Il est très utile, car l'auteur est bien au courant du sujet et s'applique à être impartial. Les choses et les personnes sont jugées librement. L'histoire officielle, telle qu'elle est écrite, depuis Thiers, depuis Michelet, depuis M. Aulard, faite d'admiration sans réserve pour la plupart des faux bons hommes ou des faux grands hommes de la Révolution, ne l'impressionne pas ; il signale la médiocrité, la vanité, l'égoïsme des uns, le manque de scrupules, le caractère équivoque, l'envie, la vénalité, la corruption des autres. Il ne dissimule pas les insuccès. C'est ainsi que le chapitre sur les finances débute par cette phrase : « L'explosion de la Révolution. loin de consolider le crédit de l'État, consomma sa ruine ». Les preuves de cette affirmation sont à lire, et l'histoire des assignats et des causes de leur baisse économiques et politiques ; c'est d'un puissant intérêt, rétrospectif... et actuel.

Le volume de M. Mathiez appelle des réserves, surtout en ce qui a trait à la question religieuse. Son exposé de la mainmise de l'État sur les biens ecclésiastiques est tellement incomplet qu'il en devient inexact. De même celui de la suppression des couvents et des vœux de religion. La constitution civile du clergé est présentée comme n'outrepasant pas le droit de l'Assemblée constituante, et la responsabilité du schisme est rejetée sur Pie VI, lequel aurait été « poussé à la résistance par des raisons nombreuses, dont les plus déterminantes ne furent peut-être pas celles d'ordre religieux ». Du reste, la Constituante « n'avait pas touché au spirituel, dit M. Mathiez. En 1790, le pape

n'avait pas encore le droit de faire à lui seul le dogme et de l'interpréter, à plus forte raison de trancher souverainement dans les matières de discipline et les matières mixtes comme celles qui étaient en jeu. L'infaillibilité ne sera prononcée qu'au concile du Vatican en 1871 » (lire 1870). Pas plus après qu'avant le concile du Vatican, le pape n'a le droit de « faire le dogme », ni à lui seul ni de concert avec les évêques; le pape ne fait pas des dogmes nouveaux, il garantit infailliblement ceux qui ont été révélés par Dieu. Le reproche adressé à Pie VI d'avoir tranché « souverainement dans les matières de discipline et les matières mixtes comme celles qui étaient en jeu » ne se retourne-t-il pas contre les Constituants qui réorganisèrent l'Église de France sans plus se préoccuper du pape que s'il n'existait pas et que si tout dépendait d'eux seuls? Et peut-on dire vraiment que l'Assemblée constituante n'avait pas « touché au spirituel? » M. Mathiez cite, de Gobel qui depuis..., un mot qui condamne cette prétention. A la séance du 1^{er} juin 1790, Gobel établit que l'autorité civile est incapable de remanier les diocèses et de retirer de la main d'un évêque canoniquement institué l'exercice du pouvoir d'ordre spirituel pour le confier à un autre évêque; dans ce cas, il faudra nécessairement recourir à l'autorité de l'Église, puisqu'elle seule « peut donner au nouvel évêque, sur les limites du nouveau territoire, la juridiction spirituelle nécessaire à l'exercice du pouvoir qu'il tient de Dieu ». Jamais la Constituante ne consentit à recourir à l'autorité de l'Église. « Moi seule, et c'est assez »; elle s'adjudgeait l'autorité suprême, unique. Inacceptable pour cette raison, la constitution civile ne l'était pas moins pour la manière dont elle réglait la nomination des évêques et des curés. Ils devaient être élus par le même collège qui était chargé de procéder aux élections d'ordre civil et judiciaire; les non-catholiques, impies, protestants, juifs, pouvaient en faire partie, en constituer la majorité. Les évêques élus demanderaient l'investiture spirituelle non au pape, mais à leur métropolitain; si le métropolitain la refusait, ils s'adresseraient au tribunal civil, et celui-ci prononcerait en dernier ressort. Les nouveaux évêques, dit M. Mathiez, « n'iront plus à Rome acheter le pallium »; ils « écriront simplement au pape une lettre respectueuse pour lui dire qu'ils sont dans sa communion ». Sans compter que le pallium n'était pas acheté et que Rome ne l'accordait pas à tous les évêques, mais, en général, seulement aux archevêques, il s'agissait de bien autre chose que du pallium dans les rapports des nouveaux évêques avec Rome; il s'agissait de recevoir du pape, qui seul pouvait la donner, la mission canonique. La Constituante supprimait cela, c'est-à-dire l'essentiel. Elle se contentait d'une lettre de vague déférence de l'élu au chef de l'Église, « en témoignage de l'unité de foi et de la

communion qu'il doit entretenir avec lui ». Et si l'évêque élu n'écrivait pas cette lettre ? Il était à croire que l'État se désintéresserait de ce détail, car, pour lui, ce n'était qu'un détail. Et si le pape trouvait que cette protestation d'unité de foi et de communion était démentie par le passé de l'élu, par ses paroles et ses actes, donc irrecevable ? Il n'y pouvait rien. L'élu serait légitime évêque quand même. Bref, le pape était zéro dans l'Église. « Ainsi, dit M. Mathiez, l'Église de France deviendra une Église nationale ». Oui, et cette formule exprime tout le vice de la constitution du clergé. L'Église est une, l'Église est catholique. La constitution civile du clergé nationalisait ce qui est catholique, détachait l'Église de France du pape, source de la juridiction des pasteurs, et lacérait le dogme fondamental de l'unité de l'Église. Certaines dispositions de la constitution civile du clergé auraient pu être admises par le pape après entente avec le gouvernement de la France. Mais les hommes de la Constituante ne voulurent pas traiter avec le pape. Ils s'attribuaient le pouvoir absolu de légiférer en matière religieuse. C'est ce que ni le pape ni les catholiques dignes de ce nom ne pouvaient leur reconnaître.

15. — M. Reuss publiait, en 1888, *La cathédrale de Strasbourg pendant la Révolution. Études sur l'histoire politique et religieuse de l'Alsace (1789-1804)*. Il a repris ce travail, avec le dessein de l'élargir à la fois et de le restreindre, de le restreindre puisqu'il compte s'arrêter à l'année 1795, de l'élargir puisque c'est toute la crise religieuse de l'Alsace qui l'occupe et qu'il se propose de consacrer à ce sujet deux volumes.

Le premier de ces volumes est paru (1). Le récit traîne un peu et les deux chapitres (XIII et XVIII) sur la Haute-Alsace sont disproportionnés avec les seize chapitres qui concernent le Bas-Rhin. L'auteur a utilisé beaucoup de documents : procès-verbaux inédits des séances du Directoire et de l'administration centrale du Bas-Rhin, procès-verbaux du corps municipal de Strasbourg, journaux locaux, brochures et feuilles volantes. Il est étranger au catholicisme, et l'on s'en aperçoit de temps à autre ; l'ensemble, toutefois, dénote un véritable effort pour être impartial. « J'ai toujours soutenu, avec une entière conviction, dit M. Reuss, que l'une des plus grandes erreurs de l'Assemblée nationale a été le vote de cette malencontreuse constitution civile du clergé que la grande majorité de la nation ne réclamait pas ». L'Al-

(1) Rodolphe REUSS, *La constitution civile du clergé et la crise religieuse en Alsace (1790-1795)*, d'après des documents en partie inédits, t. I (Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg, fasc. VII), Strasbourg-Paris, Istra, 1922. In-8° de vi-378 p., 15 fr.

sace fut une des parties de la France où apparut le mieux l'erreur de l'Assemblée nationale.

L'élection des curés et des évêques par le corps électoral politique, composé indistinctement de catholiques, de juifs, de protestants et d'athées, « surtout dans un territoire mixte au point de vue religieux, comme l'était l'Alsace, aurait pu donner au scrutin les résultats les plus scandaleux, remarque M. Reuss, si les dissidents avaient usé de leur droit légal ». Or, de ce droit ils firent usage. François-Antoine Brendel, professeur de droit canon à l'Université de Strasbourg, devint évêque constitutionnel en suite de l'élection du 6 mars 1791. Sur les 657 électeurs inscrits, — M. Reuss donne ce chiffre, p. 152, n. après avoir dit, p. 149, que le nombre était vraisemblablement de 654, — 520, à peu près, se présentèrent à la cathédrale, « pour autant qu'on en peut juger par l'étude critique et la confrontation des témoignages contemporains assez divergents ». 90 électeurs, d'après les uns, plus de cent, d'après les autres, sortirent avant le vote. 419 électeurs seraient restés en séance; sur ce nombre, 317 auraient voté pour Brendel, à s'en rapporter au procès-verbal officiel de l'élection. M. Reuss, qui craint que « les récits officiels ne nous donnent pas une image absolument exacte de ce qui s'est passé », admet pourtant le compte fourni par le procès-verbal, « qui ne pouvait essayer de cacher le nombre véritable des votants, dans un acte public, acte qui s'était accompli sous les yeux de milliers de spectateurs ». Les protestants auraient été « peut-être un peu plus d'une centaine à voter » pour Brendel, car les électeurs protestants « pouvaient s'élever au plus, tous ensemble, à 200 » et « nous savons que beaucoup d'entre eux ne participèrent pas au scrutin ».

Ce chiffre n'est-il pas au-dessous de la réalité? Admettons que les récits en sens contraire des journaux et des brochures du temps inspirent de la méfiance. Encore ne faut-il pas tout rejeter en bloc sans examen. L'auteur anonyme de la brochure *Cerf-Beer aux trois rois* affirme que « les scrutateurs ont fait des tours de maître Gonin », c'est-à-dire d'escamotage. Celui de *La matière nouvelle d'élire les évêques en France* dit qu'il n'y eut pas plus de 50 électeurs catholiques à prendre part au scrutin et qu'on trouva dans l'urne « au moins 100 suffrages de plus qu'il n'y avait d'électeurs ». En 1792, le cardinal de Rohan prétendit que 286 électeurs luthériens avaient voté pour Brendel. Tout cela, sans doute, ne doit pas être pris à la lettre; mais comme, par ailleurs, les récits officiels sont inquiétants, on a l'impression que, dans la cohue d'un scrutin passionné auquel participèrent presque uniquement les partisans de l'état des choses nouveau, des majorations de chiffres ont très bien pu se produire. Voici, du reste, deux documents graves.

Dans un projet d'adresse à l'Assemblée nationale sur la constitution civile du clergé, soumis à ses collègues du Directoire du Bas-Rhin, le 10 novembre 1790, Mathieu Zaepfeli objectait que l'élection de l'évêque serait due et à des catholiques et à des protestants de la confession d'Augsbourg et de la confession helvétique : « ceux du district de Strasbourg, ajoutait-il, qui, dans leur arrondissement, auraient à décider du choix des curés sont protestants pour les deux tiers contre un tiers de catholiques ». Plus clairsemés dans les autres arrondissements, les protestants n'en formaient pas moins une minorité imposante, et, en supposant avec M. Reuss, qu'ils n'aient pas dépassé le tiers des habitants du département, si leurs représentants ont formé le tiers des électeurs, ils ont atteint le chiffre de 218. M. Reuss dit et répète que beaucoup d'entre eux ne votèrent pas; à l'appui de cette affirmation il n'allègue que le journal de Simon et Meyer, *Geschichte der gegenw. Zeit*, 2 avril 1791, dans un article de polémique très suspect. Une pièce semble devoir exclure cette thèse; c'est la lettre de démission de l'évêque constitutionnel, où il déclare que son élection a été faite « par deux tiers de protestants qui composaient la première assemblée électoral ». M. Reuss écarte ce témoignage, parce qu'il est de 1797 et que, après six ans d'ennuis, « affaibli, comme il le dit lui-même, par l'âge, des infirmités continuelles, et plus encore par des chagrins dévorants », Brendel « ne devait plus avoir de souvenirs très exacts sur son élection », et que, d'ailleurs, cette lettre avait pour but d'expliquer et d'excuser « sa démission d'évêque, tout en gardant sa place d'archiviste départemental, moins fatigante assurément, et rémunérée, alors que celle d'évêque ne l'était plus depuis longtemps ». A quoi il est aisé de répondre que Brendel ne fut pas un héros, mais que, héros ou non, il n'avait pu oublier, après six ans, les circonstances maîtresses d'une élection aussi extraordinaire. Concluons : il est possible que le scrutin ait été faussé, il est fort probable que des électeurs de l'évêque constitutionnel les deux tiers environ furent des protestants. Que si leur nombre devait se réduire à un peu plus d'une centaine, ce serait encore un peu plus d'une centaine de trop, surtout si l'on se rappelle que les ecclésiastiques étaient exclus du vote. Et l'on ne peut qu'applaudir à la parole honnête de M. Reuss que, « quoique nullement illégale, au sens strict du mot, » leur participation au vote fut « très regrettable ».

La constitution civile du clergé se heurta à une résistance invaincue. Les fidèles s'abstinrent, pour la plupart, de recourir au ministère des prêtres assermentés. Les prêtres qui consentirent au serment furent rares. Une première liste, mise au jour par les autorités départementales, comptait 48 noms, y compris ceux des religieux des couvents

supprimés en Alsace qui sollicitaient une cure, et pourtant le Directoire avait averti que, passé le délai du 20 mars 1791, les non-jureurs seraient expulsés de leurs presbytères. A l'intronisation de Brendel (25 mars), en dépit de tous les efforts pour assurer à cette cérémonie tout le lustre possible, on ne réunit que 13 ecclésiastiques; pas un de ses élèves du séminaire — il y en avait 77 en avril 1791 — n'avait voulu le reconnaître. Partout même éloignement. L'insuccès des tentatives pour gagner les récalcitrants fut « à peu près complet ». Désespérant de réussir auprès du clergé séculier, le Directoire du département songea aux réguliers. On n'avait pas osé mettre à exécution le décret de l'Assemblée nationale (14 octobre 1790) qui prohibait l'habit religieux. Le Directoire prescrivit que ce décret entrât en vigueur et que les moines qui persisteraient à vouloir vivre en commun fussent groupés dans certains centres, où ils seraient dépaysés et mêlés à des inconnus. Sa pensée était que beaucoup n'attendaient — ce que plusieurs auraient laissé entrevoir — « que d'être forcés à quitter leurs couvents et leur costume pour se décider à embrasser le parti que la religion et la patrie leur conseillaient et que la loi leur offrait », et que « ces douces violences auxquelles seules ils voulaient céder » les rallieraient à l'Église constitutionnelle. N'était-ce pas le moyen d'avoir les 800 prêtres jureurs qui manquaient à l'Alsace ? Les membres des ordres dissous démentirent les espoirs du Directoire. On se rabattit sur les prêtres du dehors : on se persuada, en particulier, que « beaucoup de jeunes prêtres accourraient d'Allemagne pour respirer l'air français ». L'automne de 1791 vit, en effet, arriver, de l'Allemagne, un assez grand nombre de dignitaires ecclésiastiques et d'universitaires en rupture de ban, ravis de « se ranger sous le bienheureux drapeau des libertés françaises » et de « se reposer à l'ombre de l'arbre de la sainte liberté », ainsi que s'exprima leur journal, les *Die neuesten Religionsbegebenheiten in Frankreich*. « Seulement certains d'entre eux n'étaient guère utilisables et durent être refusés même au moment où le manque de candidats était extrême; beaucoup aussi se découragèrent très vite en constatant l'accueil farouche qu'on leur faisait dans leurs nouvelles paroisses... Ils partirent; cela se dit en Allemagne, les arrivages cessèrent, et bientôt, la Terreur régnant, la plupart de ceux qui étaient restés se jetèrent dans l'administration révolutionnaire ». Ils avaient pu former un état-major, mais un état-major plutôt embarrassant, et presque sans troupes; jamais l'église constitutionnelle n'eut « le personnel le plus indispensable ».

Avec M. Reuss, on déplorera « certains des moyens » employés pour paralyser et réduire à néant cette constitution civile du clergé qui opprimait les consciences. Tous les défenseurs des causes même les

meilleures ne les servent pas toujours avec de bonnes armes. Aux factums qui se multipliaient contre eux des catholiques opposèrent d'autres factums, trop souvent grossiers, où ils provoquaient aux pires violences et ne reculaient pas devant l'appel à l'étranger, sous prétexte que les décrets de l'Assemblée nationale allaient à l'encontre des droits garantis par les traités de Westphalie. Le prétexte n'était pas illusoire, et c'avait été un crime de déchirer les promesses faites aux catholiques. Mais c'était un autre crime, quels que fussent les torts de ceux qui gouvernaient la France, de tendre la main à ses ennemis. Rien ne prouve que les mauvais Français aient été nombreux. Mais quelques pamphlétaires à la plume féconde, quelques meneurs à l'activité débordante suffirent à entretenir l'agitation, et les excès de quelques-uns rejaillissent en discrédit sur tous.

Quant à ceux qui accomplirent silencieusement leur devoir, M. Reuss en parle peu ; il reconnaît volontiers que les prêtres qui, fidèles à leur foi, refusèrent le serment et souffrirent pour elle, sont dignes de respect. C'est grâce à l'abnégation héroïque de ces hommes que l'Église de France sortit « de cette crise, d'abord réputée mortelle, matériellement amoindrie, mais infiniment supérieure, dans son ensemble, au point de vue moral, à ce qu'elle était avant 1789, et, bientôt même, infiniment plus puissante sur les âmes ».

(A suivre)

Félix VERNET.

COMPTES RENDUS

V. ZAPLETAL O. P., *Grammatica linguae hebraicae cum exercitiis et glossario studiis academicis accommodata*. Editio tertia emendata, Paderborn, 1921, Schönigh. In-8° de x-158 p.

Il est superflu de faire l'éloge de cette grammaire. Elle est, en effet, courte et complète, claire et scientifique en même temps : ce qui la rend particulièrement utile aux commençants.

La nouvelle édition est accrue d'un appendice sur la métrique. C'est un hommage rendu à l'importance des travaux actuels sur ce sujet. Mais l'exposé prouve une fois de plus combien les règles de la métrique hébraïque, abstraction faite du principe général de l'accentuation, sont encore peu solides et combien difficile est la distinction entre les parties poétiques et prosaïques de l'Ancien Testament.

Un détail grammatical appelle quelques réserves. L'auteur explique, p. 61, l'effet du Waw conversif par l'hypothèse que l'hébreu, en racontant une action achevée, pense à son *feri* et, en parlant d'une action inachevée, à son état de plein accomplissement. Ne vaudrait-il pas mieux adopter l'idée que la différence de sens entre *katal* et *jiktol* n'existait pas dans le sémitique primitif selon le système exposé par H. Baur dans sa remarquable thèse : *Die Tempora im Semitischen* (Leipzig, 1910) ?

L. DENNEFELD.

Les Apocryphes du Nouveau-Testament publiés sous la direction de J. Bousquet et E. Amann, **Les Actes de Pierre**, par LÉON VOUAUX, Paris, Letouzey, 1922. Prix : 15 francs.

C'est M. E. Amann qui a mis au point et qui publie le présent ouvrage, dont l'auteur périt sous les balles allemandes en août 1914.

M. Vouaux était venu assez tard à l'étude de l'ancienne littérature chrétienne. Il y avait apporté des habitudes toutes scientifiques de conscience et de précision. Ses *Actes de Paul*, parus en 1912, attestèrent d'emblée chez lui les plus solides aptitudes critiques (1). Sa maîtrise s'affirme davantage encore, ce me semble, dans les *Actes de Pierre*.

L'Introduction, à elle seule, ne comprend pas moins de 214 pages. A parler franc elle aurait pu être abrégée, surtout pour le chapitre où

(1) J'en ai donné le compte-rendu dans le *Bull. d'Anc. Litt. et d'Archéol. chrét.*, 1913, p. 290-293.

est retracée l'histoire des *Actes de Pierre* dans la littérature chrétienne : l'exposé dérive un peu trop vers une histoire des apocryphes en général, dans l'opinion ecclésiastique. Au surplus, certaines choses devant être dites dans le commentaire, il n'était pas indispensable de les développer par avance (1). Mais elle décèle une fermeté d'intelligence, une ampleur d'information, une indépendance de vues, qui, à ce degré, sont qualités peu communes. Quant au commentaire, il est riche à souhait et rend parfaitement claire à l'esprit la relation des divers éléments dont le texte est formé.

Il ne paraît plus douteux que les *Actes primitifs de Pierre* furent écrits en grec. Ce fond primitif ne nous est parvenu que considérablement réduit : deux manuscrits, l'un du monastère Saint-Jean, à Patmos (VOUAUX, p. 416 et s.), l'autre du monastère de Vatopédi, au mont Athos (VOUAUX, p. 398 et s.), nous ont conservé la partie relative au martyr de Pierre. Un court fragment grec a été trouvé par Grenfell et Hunt, et publié dans leurs *Oxyrynchus Papiiri*, t. VI, n° 849 (VOUAUX, p. 374). — Pour prendre une idée de l'œuvre dans son ensemble (abstraction faite de ce qui s'en est perdu irrémédiablement), il faut lire le texte latin, très gauche, très maladroit, qui se trouve inclus dans le *Codex Vercellensis*, de la Bibliothèque Capituulaire de Verceil (VOUAUX, p. 228 et s.). Les luttes de saint Pierre avec Simon le Magicien y sont racontées tout au long. — On y peut joindre le *Pseudo-Linus* (VOUAUX, p. 416 et s.), inclus dans huit manuscrits, et qui représente une paraphrase assez tardive du texte grec primitif ; et encore un fragment copte (VOUAUX, p. 221 et s.) ; et encore différentes versions copte, slave, arménienne, arabe, éthiopienne, très inégalement utiles.

Avec tous ces secours, c'est à peine si la moitié de l'œuvre totale peut être reconstituée.

De cette œuvre, M. Vouaux n'a nullement surfait l'intérêt, qui est, somme toute, assez modeste : des visions ; des miracles, parfois saugrenus (saint Pierre ressuscite un *hareng saur*, qui se met aussitôt à évoluer dans l'eau ; un enfant de sept mois, « prenant une voix d'homme », interpelle sévèrement Simon le magicien, etc.) ; enfin des discours, voilà de quoi est faite la contexture des *Acta Petri*. Mais M. Vouaux a su mettre en relief ce qui méritait de l'être ; et, tout en s'aidant des importants travaux de Lipsius, de Schmidt, de Ficker, de Flamion, il les a dominés et il les a rectifiés plus d'une fois avec le plus salubre bon sens.

C'est ainsi qu'il se refuse à reconnaître dans les *Acta Petri* les influences hétérodoxes que ces critiques se sont plu à y démêler. Il

(1) Voy. par exemple p. 253 et 90.

paraît fort probable que certains remaniements tardifs des *Actes de Pierre* furent altérés à dessein par des mains hérétiques : dans leur teneur actuelle, et tels que les sources énumérées ei-dessus nous les font connaître, l'influence de doctrines dissidentes ne s'y trahit nulle part d'une façon absolument sûre. C'est l'avis de M. Vouaux, et je crois bien qu'il a raison. Par exemple, les surenchères d'ascétisme peuvent-elles être considérées comme l'indice spécifique d'une influence gnostique ? Nul doute que parmi les traits principaux de l'idéal chrétien, celui-là n'ait frappé surtout les masses ; que le précepte de chasteté n'ait été souvent recommandé ou pratiqué avec quelque indiscretion ; et que la rancune sexuelle des maris ou des amants frustrés ne soit devenue un des facteurs de cette haine anti-chrétienne dont s'étonnaient les premiers apologistes. Pour repérer avec quelque certitude dans une prédication de ce genre, s'adressât-elle à des femmes mariées en dehors du consentement de leurs conjoints, des infiltrations gnostiques, il faut qu'elle s'appuie sur une dépréciation de la « matière », présentée comme œuvre d'un Dieu mauvais, dont l'âme doit s'émanciper pour que ses élans ne soient plus alourdis ni paralysés. Autrement, la relation reste hypothétique.

M. Vouaux demeure également assez sceptique sur les influences néo-pythagoriciennes, néo-platoniciennes, néo-stoïciennes que des critiques comme Ficker veulent absolument découvrir dans les *Acta Petri* ; en tous cas, si ces influences ont agi, c'est sans aucun doute par l'intermédiaire d'œuvres chrétiennes antérieures où déjà elles avaient laissé leur trace. — Il ne croit pas beaucoup non plus, en ce qui concerne les *Acta Petri*, à une imitation systématique des romans profanes, auxquels des auteurs chrétiens auraient essayé de faire une sorte de concurrence. On veut retrouver dans les *Actes apocryphes* la « technique » des romans grecs, avec leurs péripéties compliquées et souvent paradoxales, leurs récits de voyages en pays lointains, leurs conventions d'école. M. Vouaux estime qu'il n'est pas indispensable de leur supposer un autre modèle que les *Actes canoniques des Apôtres*. C'est dans un cadre analogue pour l'essentiel, que se logent les pauvres fantaisies de ces récits édifiants, où vacille « la faible et parfois trouble leur de la pensée, de la foi, de la confiance populaires au début du III^e siècle (1) ».

Je ne voudrais pas laisser l'impression que ce livre ne mérite d'être lu que pour l'Introduction et les Notes. Le récit lui-même, si chétif soit-il, et si vide de psychologie, soutient la lecture ; et plus d'un, au point de vue historique, y fera son butin d'observations. C'est ainsi qu'un petit nombre de traits, passés dans la tradition catholique, sor-

tent des *Acta Petri* ; par exemple le récit des luttes entre Pierre et Simon le Magicien ; l'anecdote du crucifiement de saint Pierre « la tête en bas » — Origène qui mentionne le premier ce détail (ap. Eusèbe, *H. E.*, III, 1) l'a vraisemblablement emprunté à nos *Actes* — ; enfin c'est un passage du *Pseudo-Linus* (cf. VOUAUX, p. 426, n. g. « Domine, Quo Vadis » qui a suggéré à Henri Sienkiewick le titre de son fameux roman, dont certains censeurs sourcilleux n'ont pas réussi à dégoûter les millions de lecteurs qui s'y passionnèrent (1).

Pierre DE LABRIOLLE.

Otto VON GIERKE, *Les théories politiques du moyen âge*, précédées d'une introduction par Fr. W. MAITLAND, traduites de l'allemand et de l'anglais par Jean DE PANGE. Paris, Tenin (librairie de la société du Recueil Sirey), 1914. In-8° de xvi-291 p. Prix : 10 fr.

Il n'est jamais trop tard pour signaler un bon livre, et qui peut être utile aux travailleurs. C'est le cas pour le volume de Gierke, traduit en français, à la veille de la guerre, par M. le comte J. de Pange.

En théorie, il est déjà difficile de séparer la politique de la morale et de la religion. Le moyen âge, en tout cas, n'a rien su de cette séparation et la pensée de ses spéculatifs, aussi bien que l'action de ses gouvernants, a toujours obéi à cette tendance unitaire qui envisage les résultats de l'expérience humaine et les principes de la révélation divine comme les éléments d'un seul tout. Voilà pourquoi les « théories politiques » du moyen âge procèdent de la théologie ou y ramènent. Comment traiter du contrat social, du pouvoir, de son origine et de ses limites, des droits individuels et corporatifs sans y faire entrer les données propres du christianisme ? A plus forte raison quand il s'agit d'établir les notions d'Église et d'État ou de préciser la nature de leurs rapports.

Sur toutes ces questions la pensée médiévale s'est montrée plus active et plus féconde qu'on ne le croit d'ordinaire. Seulement elle reste la plupart du temps ensevelie dans des commentaires du *Corpus juris* difficilement accessibles au public. Le mérite de M. Otto von Gierke, professeur de droit à l'Université de Berlin, est d'avoir exploré cette littérature et d'en mettre les idées générales à la portée de tous. D'où deux parties dans son livre : un texte courant qui présente les

(1) P. 225, l. 4, corriger : *se lamenta* : p. 257, l. 17 : Pierre ; p. 356 Zscharnack ; p. 413, note, l. 18 : *Göttingische*. — Il est surprenant que le mot *Vision* manque à l'Index. Une liste des mots grecs et latins notables (il en est quelques-uns de fort rares) eût été la bienvenue. — P. 355, la note sur les *Virgines subintroductæ* paraît inutile, et sans rapport direct avec le texte.

résultats en une synthèse large et facile, soutenu par un rez-de-chaussée où s'accumulent en petits caractères les références et les citations. En même temps que les conclusions de l'enquête, le lecteur possède ainsi le moyen de la reprendre ou de la prolonger.

Traduit déjà en anglais depuis 1900 par les soins de M. Fr.-W. Maitland, cet ouvrage du juriste berlinois méritait de passer dans notre langue. M. J. de Pange a pris sur lui cette peine, en le complétant par l'introduction du traducteur anglais et par quelques notes discrètes qui en établissent le raccord avec les développements dispersés dans les autres œuvres de Gierke. S'il est vrai que « l'étude des théories politiques du Moyen-Age soit à peine commencée », les juristes et les théologiens, pour qui elles offrent un égal intérêt, seront reconnaissants au distingué traducteur de leur fournir un guide qui en peu de pages contient tous les éléments essentiels d'information.

J. RIVIÈRE.

LE THOMISME, par Étienne Gilson, chargé de cours à la Sorbonne, 2^e éd. Paris, Vrin 1923. In-8° de 240 p.

M. Gilson inaugure avec ce volume la collection d'« *Etudes de philosophie médiévale* » qu'il vient de fonder et dont il a assumé la direction. La collection elle-même ne peut être que bien venue de tous ceux qui s'intéressent aux sciences philosophiques et religieuses. Elle se présente sous un aspect séduisant : typographie, papier, format rappellent les meilleurs livres de l'imprimerie nationale. A la suite du *Thomisme* paraîtront prochainement *La philosophie de saint Bonaventure* de M. Gilson, et deux volumes de M. Raoul Carton intitulés respectivement *L'expérience physique chez Roger Bacon*, et *L'expérience mystique chez Roger Bacon*.

Le *Thomisme* n'est lui-même qu'une « nouvelle édition revue et augmentée » de l'ouvrage du même nom dont nous avons rendu compte en son temps (*Revue des sciences religieuses*, 1921, p. 96). Nous n'avons pas à revenir sur les éloges que nous lui avons donnés alors. Le fonds et la méthode sont toujours ceux d'une introduction au système de saint Thomas, et la rédaction est restée substantiellement la même. En sorte que cette nouvelle édition ne diffère guère de la précédente que par sa meilleure présentation typographique, et par quelques heureux compléments. C'est ainsi que le chapitre I s'est enrichi d'une courte notice critique sur *la vie et les œuvres* de saint Thomas, qu'un chapitre entier, le XIII, consacré à *l'acte humain*, (structure, habitus et vertus) est tout nouveau, et que l'ancienne *Conclusion* s'est transformée en un chapitre final sur *L'esprit du thomisme*.

De temps à autre, de nouveaux paragraphes viennent également développer ou justifier les anciennes expositions. Tel celui qui termine le chapitre IV (p. 55), et qui souligne ce qu'on pourrait appeler la *verticalité* de la preuve par le mouvement. On oublie trop souvent que saint Thomas cherche le premier moteur dans l'instant présent, et non pas à l'origine des temps, qu'il remonte la série des moteurs mus, non pas horizontalement, *a posterioribus ad anteriora*, mais bien verticalement, *ab inferioribus ad superiora*, et qu'enfin son argumentation contre la régression à l'infini doit être située dans le plan métaphysique de la hiérarchie des essences, et non pas dans le plan chronologique de la succession des mouvements. C'est ce que M. Gilson rappelle fort à propos. Nous regrettons seulement que le caractère d'introduction qu'il a donné à son livre ne lui ait pas permis de tirer de cette remarque capitale tous les développements historiques et philologiques qu'elle comporte. Car rien n'est plus fréquent, par exemple, que de voir confondre en pratique l'argument métaphysique de saint Thomas avec l'argument chronologique de Renouvier et de Cauchy, c'est-à-dire le principe de la *priorité de l'acte pur* avec la *loi du fini*.

E. BAUDIN.

VICTOR MARTIN, *Le Gallicanisme et la Réforme catholique. Essai sur l'introduction en France des décrets du concile de Trente (1563-1615)*. Paris, Picard, 1919. In-8 de xxvii-415 p. 20 francs.

L'on sait que le concile de Trente ne fut jamais promulgué officiellement en France. L'on sait moins, ou l'on sait mal, qu'il fut parfois sur le point de l'être avant la publication officielle à laquelle, en 1615, le clergé de notre pays finit par se résoudre.

Le récit des mille tentatives faites par la Papauté pendant les quelques cinquante ans qui suivirent la clôture du concile pour obtenir l'adhésion royale forme l'objet de la très intéressante étude de M. Martin.

Tous les personnages et les collectivités qui furent mêlés à ces négociations : Papes, rois, régentes, conseillers, nonces, évêques, parlements, etc. sont étudiés, à la lumière de documents, inédits pour la plupart, et puisés dans le riche fonds des archives vaticanes. L'auteur, avec beaucoup d'habileté et de pénétration, cherche à démêler la psychologie de chacun des acteurs du petit drame historique qu'il nous présente : psychologie tantôt simple et fruste de pieux moine devenu pape ; psychologie tantôt compliquée et faite tout entière d'oppositions et de nuances de tel nonce italien ou de tel conseiller français. Nous retrouvons cette mentalité du xvi^e siècle si attachante et si décevante à la fois qui donne à l'humanité qui s'agite en ces temps troubles tant

de mystère et tant d'emprise sur nos curiosités modernes. Et il semble bien qu'ici l'étude psychologique touche au vif des événements. Si le concile de Trente ne fut pas promulgué c'est parce que les hommes ne suivirent pas toujours la même politique. La Papauté eut peut-être le tort de réclamer trop haut avec Pie IV et le cardinal Borromée une publication officielle; peut-être eût-il mieux valu suivre la voie modeste indiquée pour saint Pie V, qui s'attachait plutôt aux réformes pratiques (p. 90) qu'à leur proclamation théorique. On eût ainsi enlevé aux oppositions leurs véritables causes. Mais voici qu'au Pape psychologue et saint succèdent des intransigeants, Grégoire XIII et surtout Sixte-Quint.

Le premier laisse échapper en 1582 une première occasion que lui offrait l'habileté de son envoyé; le second arrête la publication à l'instant même, peut-on dire, où elle allait se faire. Henri III « quittait ses appartements pour gagner la salle des États, tenant en main le texte qu'il allait lire devant les trois ordres du royaume » déclaration dans laquelle ne se trouvait qu'une simple clause réservant « les droits du roi et du royaume » (p. 246) lorsque le nonce Morosini lui présenta le billet du pape qui « maudissait » ces réserves. Peut être l'envoyé du Saint-Siège a-t-il, ce jour-là, manqué d'estomac? S'il avait eu l'habileté d'arriver quelques instants plus tard, la publication était faite.

L'occasion manquée ne se représenta plus. Sans doute, dans les pénitences imposées à Henri IV et acceptées par lui, après son abjuration, se trouvait la publication du concile de Trente (p. 284) mais, en fait, il n'y eut que des promesses que le roi n'avait pas encore exécutées quand les coups de l'assassin Ravallac, le 14 mai 1610, firent évanouir toutes les perspectives heureuses que le bon roi jusqu'au dernier jour avait fait miroiter aux yeux de Rome.

A partir de ce moment la papauté semble avoir perdu tout espoir sérieux d'une publication officielle; elle se contente de la publication extraordinaire faite par le clergé de France lui-même lors de l'assemblée de 1615 et, dans la suite, elle ne demande plus la publication mais l'« observation » du concile.

Si la Papauté eut peut-être le tort de trop varier dans sa façon de demander, il faut dire qu'elle se trouva en présence de partenaires bien faits pour impatienter le zèle des pontifes romains et de leurs envoyés. La royauté temporise, promet, n'exécute jamais; elle est, au fond, bien satisfaite de voir s'user les efforts de Rome contre les résistances et les violences du parlement.

D'un autre côté l'attitude des trois états, elle aussi, est inconsistante. La noblesse et le tiers sont favorables à l'introduction du concile en

1579; en 1589 le tiers seul veut l'acceptation pure et simple, la noblesse est plus défiante. Le clergé hésite beaucoup, les chapitres tiennent au maintien de leurs privilèges : nous n'avons d'adhésion, sans réserve, des trois États, qu'en 1593, aux États de la Ligue. Du fait que la royauté est à nouveau consolidée en 1614 voici que le tiers abandonne le parti conciliaire (p. 367-375) et que la noblesse est sans enthousiasme; il ne reste plus que le clergé qui, réduit à ses seules forces, publie seul le concile l'année suivante.

La Papauté s'est donc trouvée en présence d'une royauté ondoyante, sans appuis solides dans la nation, tandis que vis-à-vis d'elle se dressait un adversaire irréductible, le Parlement. Si le nonce Castelli rencontra, en 1583, un président Brisson d'humeur accommodante, ce fut une exception. Dans l'ensemble l'hostilité et la haine du parlement qui se manifeste depuis 1576, s'accroît avec le temps. Elle atteint son paroxysme aux états de 1614. Aussi M. Martin a-t-il raison de désigner les parlementaires gallicans comme les véritables responsables de l'échec pontifical (p. 396). Destinée singulière que celle du parlement de l'ancien régime d'apparence si conservateur. Il est très dévoué au roi, du moins il le croit, et c'est lui qui entraîne la chute de la royauté; il affirme la sincérité de sa religion et il légua à la Révolution le schisme sous l'aspect de la constitution civile du clergé que l'on peut considérer, à tant d'égards, comme la fille posthume du parlement de l'ancien régime.

Dans le remarquable exposé de M. Martin les juristes remarqueront entre autres, deux choses. La première est l'attitude remarquable de la royauté qui se déclare impuissante à faire publier le concile sans l'assentiment du parlement. Pourtant l'on sait que le roi pouvait très bien obtenir un enregistrement forcé en recourant au lit de Justice. Pourquoi ni le Pape ni la Royauté ne firent-ils jamais allusion à ce moyen bien connu? Vraisemblablement cela tient à ce fait qu'en ce qui concerne le droit privé et les coutumes, la royauté ne se sentait encore que des pouvoirs limités; d'autant plus qu'il s'agissait d'aller à l'encontre des droits et libertés de l'église gallicane que d'aucuns considéraient comme faisant partie des lois fondamentales du royaume. Le second point est mis en relief par l'auteur qui montre très bien ce qu'avait d'inouï l'acte du clergé français de 1615 publiant seul, et de sa propre autorité, le concile de Trente et prenant, pour la première fois, conscience de l'indépendance de sa mission.

Il eût peut-être été intéressant d'insister sur les conséquences juridiques de cette publication. Il y avait désormais en France deux droits ecclésiastiques qui s'ignoraient réciproquement : le droit gallican et le droit conciliaire; le droit des parlements et le droit

des officialités. Il eût été curieux de suivre dans les documents de l'époque les résultats de cette dualité. En fait, la royauté ne reconnaissant la compétence des officialités, par exemple en matière de mariage, « qu'à la charge » d'observer les ordonnances (édit de 1606, art. 12), on arrivait à cette conception paradoxale du juge ecclésiastique chargé de faire observer une loi civile différente de la loi ecclésiastique.

On voit que le livre dont nous rendons compte éclaire non seulement d'une lumière nouvelle une période de l'histoire religieuse de notre pays, mais encore qu'il devient le point de départ obligé et l'ouvrage indispensable à connaître pour ceux qui voudront suivre le développement du gallicanisme religieux et juridique de l'époque subséquente.

Ernest CHAMPEAUX.

Charles ANDLER, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, 3^e volume : *Le Pessimisme esthétique de Nietzsche, sa Philosophie à l'époque wagnérienne*, Paris, Bossard, 1921, in-8°, 390 pages.

De la pensée de Nietzsche, qui, continue et cohérente à chacun de ses moments, a eu son progrès et ses phases, M. Andler étudie ici une première étape s'étendant de 1869 à 1876. L'étude de la tragédie grecque, où Nietzsche voit une alliance géniale de l'état d'âme apollinien et de l'état d'âme dionysiaque et dont le drame wagnérien est une renaissance, l'étude des philosophes présocratiques, où Nietzsche, retrouvant Wagner en Empédocle, Kant en Parménide et lui-même en Héraclite, apprend le rôle imparti à la philosophie d'ordonner les pensées et les actes, de clarifier la conscience et d'organiser la cité en jugeant des idées d'après leur valeur et leur efficacité régénératrice, et qui lui révèle en un Schopenhauer dessiné à sa propre image le type de la philosophie moderne, ont conduit Nietzsche, pénétré également de transformisme, à une première philosophie, la philosophie de l'illusion. L'illusion, enfantée par de profonds besoins, s'étend au triple domaine : de l'intelligence, qui confond réalité et pratique et donne pour vérités des mythes susceptibles de nous permettre d'agir sur les forces matérielles ; de la morale, qui prend pour devoirs des habitudes nées de la contrainte et du calcul, mais qui, dans sa forme supérieure, éclairant d'une intelligence universelle la justice, la bonté et l'amour commande la beauté et l'harmonie de la conduite et mène ainsi à l'art ; de l'art lui-même enfin, qui, mensonge riche de joies, de toutes les formes de l'activité et de la pensée, est en tout cas la moins illusoire, parce que du moins il n'est pas dupe de lui-même et que sa

forme suprême, la musique, touche au fond de l'âme et de la vie universelle. De ce point de vue l'enfantement des génies est la fin essentielle et unique de l'espèce humaine. D'où pour Nietzsche une maïeutique qui consiste en critique de la civilisation et de l'éducation. Etat, régime et science modernes ont fait faillite et abouti à l'inculture contemporaine, parce qu'ils ont manqué à leur but qui est de s'ouvrir à la vie et de favoriser l'accession de l'humanité à une forme plus haute. Mais, cependant que Nietzsche ébauche le plan de l'éducation future et montre en Bayreuth le plus haut institut de la culture nouvelle, sa métaphysique volontariste se fait de plus en plus intellectualiste et la force de la vérité pèse de plus en plus dans sa pensée. Des trois systèmes que lui propose la philosophie moderne, intellectualiste, naturaliste et personnaliste, Nietzsche, attiré par tous, ne se fixe à aucun. La substance du monde ne peut être seulement volonté et représentation, elle est aussi amour et intelligence et l'intelligence, réagissant sur l'amour où elle s'ébauche, organise un système de valeurs. Ainsi le problème du vrai se pose pour Nietzsche sous la forme, qu'il conservera, d'une échelle de valeurs permettant une civilisation. Cette échelle de valeurs est toujours l'œuvre de grands hommes. Mais il reste possible de dégager chez les autres la plus haute intelligence que Nietzsche appellera liberté de l'esprit.

Ch. B.

CHARLES ANDLER, *La jeunesse de Nietzsche jusqu'à la rupture avec Bayreuth*, Paris, Bossard, 1921. In-8 de 469 p. Prix : 18 fr.

Ce volume est le second de la grande étude que M. Andler a entreprise de consacrer à la vie et à la pensée de Nietzsche. Faisant suite à celui qui paraissait l'année dernière sur *les Précurseurs de Nietzsche*, il embrasse une période de 32 ans, de 1844 à 1876, c'est-à-dire de la naissance de Nietzsche jusqu'au moment où, après avoir tant admiré Wagner et vécu avec lui en si parfait accord, il se sépare du maître avec une « immense déception. » C'est une œuvre forte, dont l'auteur a utilisé une foule de documents qui parfois concordent peu entre eux et qu'il s'est efforcé de concilier, dans la mesure du possible, afin d'en dégager la vraie physionomie du philosophe ; physionomie singulièrement complexe, au point que le lecteur en est un peu déconcerté. M. Andler prétend pourtant que la vie de Nietzsche se développa avec cohérence, à travers tous les drames intérieurs qui se déchaînaient dans cette âme si ardente et si impressionnable. On n'en sera peut-être pas aussi convaincu que lui ; peut-être aussi pensera-t-on que son héros n'a mérité ni tant de sympathie pour son caractère ni tant d'admiration pour son génie. Mais on ne lui refusera pas le mérite

d'avoir écrit un livre de science solide qui laisse le désir de connaître bientôt ceux qui vont le suivre et le compléter.

Eug. LENOBLE.

Michel d'HERBIGNY, *L'Anglicanisme et l'orthodoxie gréco-slave*, Paris, Bloud, 1922. In-8° de 158 p.

Le P. d'Herbigny est un des ouvriers les plus agissants de la grande cause de l'Union des Églises. Attiré d'abord vers les questions russes, il a eu pour l'introduire dans ces études difficiles des hommes de première valeur, comme le P. Pierling et le P. Malvy. Et il a bientôt donné à son tour des travaux de mérite, marqués d'une note personnelle qui caractérise à peu près tout ce qu'il a fait. Il n'écrit point pour écrire, ni pour donner au public le résultat de ses recherches, mais pour servir l'union à laquelle il s'est voué et pour faire prévaloir les idées qui, d'après lui, doivent y conduire.

Dans ses études sur la Russie et sur les Églises orientales, il devait nécessairement rencontrer d'autres ouvriers, et des ouvriers venus d'un autre point de l'horizon. Les Anglicans, depuis un siècle surtout, sentent la nécessité de sortir de leur isolement. Ils ont essayé du côté de Rome plusieurs fois; ils ont fait aussi des tentatives d'union du côté de la Russie et du côté de Constantinople. Le P. d'Herbigny, dans le présent volume, se propose de nous faire connaître ces dernières tentatives. Le sujet est intéressant.

L'ouvrage se divise en trois parties correspondant à trois périodes : 1^{re} partie : Les rapports des anglicans et des orthodoxes depuis le xvii^e siècle jusqu'aux guerres balkaniques, 1912. — II^e partie : Pendant les guerres et révolutions russes. — III^e partie : Depuis la conférence anglicane de Lambeth (juillet 1920). Le champ est vaste, mais l'auteur vient rapidement aux faits modernes et même tout à fait actuels. Son information est large et exacte, nous semble-t-il, quant à la matérialité des faits. C'est beaucoup. Pourtant, dans une étude de ce genre l'exposé vaut par l'esprit qui l'anime. Et là, je suis bien embarrassé.

Les catholiques qui s'occupent de ces questions sont portés à ne pas être justes. Certains pensent et disent que les anglicans dans ces tentatives d'union avec la Russie ou avec Constantinople sont poussés par des motifs politiques ou même par le désir de combattre Rome. C'est vraiment méconnaître la haute valeur chrétienne des initiateurs anglais de ces divers mouvements. Il nous semble que le P. d'Herbigny manque de netteté dans son attitude à cet égard. Tantôt il se montre impartial et même très pieusement charitable, tantôt il nous fait songer à ces polémistes désireux de ruiner par le ridicule les actes ou la situation de ceux qu'ils veulent desservir.

Ainsi l'auteur rend parfaitement hommage au docteur Collins, évêque anglican de Gibraltar. Un des buts principaux de l'établissement de ce diocèse en 1842, ce fut de promouvoir la connaissance mutuelle et les relations amicales entre l'Église d'Angleterre et les Églises historiques de l'Orient. En 1904, le choix tomba, pour diriger ce diocèse, sur William-Edward Collins « un de ces prélats *High Church* que leurs habitudes de pensée rapprochent du dogme catholique, et préparent à sympathiser avec les Orientaux. . . . homme de haute valeur intellectuelle et morale. . . . Son administration fut celle d'un homme de foi et de piété. Aucun de ses prédécesseurs n'avait montré tant de respect et de discrétion à l'égard des autorités ecclésiastiques de l'Église catholique. Nul ne fut plus agréé des Orientaux ». C'est très bien et nous comprenons que le P. d'Herbigny n'apprécie pas avec la même sympathie tous les anglicans qui sont mêlés à ces affaires. Mais il nous paraît bien mal informé au sujet de notre pauvre ami Birkbeck.

Né le 13 février 1859, William-John Birkbeck fit ses études à Eton et à Oxford, Magdalen college. Bien que son père fût *Low Church*, notre jeune étudiant se rangea du côté *High Church* et y joua durant toute sa vie un rôle très actif. Tout d'abord, il s'intéressa à la Scandinavie, mais bientôt les choses religieuses russes l'attirèrent. Il s'adonna à l'étude de la Russie, de sa religion, de sa liturgie, de ses mœurs *con amore*. En 1895, Sasonov me disait à Rome : « Birkbeck connaît mieux la Russie que moi ». Il s'était lié pour arriver à une aussi parfaite connaissance avec les hommes qui pouvaient le mieux la lui donner : procureurs du saint Synode, archevêques et évêques, moines des monastères, professeurs d'Université. Il avait des amis partout. Il avait visité les provinces et vu de près les paysans. Enfin, l'infortuné Nicolas II lui témoignait une véritable amitié et lui donna dans l'intimité des missions de confiance. Ami de Lord Halifax, Birkbeck s'intéressa vivement au rapprochement de l'Église anglicane avec Rome, lors de la discussion sur les Ordres. Le 17 avril 1895, nous fûmes reçus ensemble par Léon XIII.

Birkbeck jouissait d'une très belle fortune. Il était de ces laïques assez nombreux en Angleterre qui se vouent aux choses religieuses et consacrent leurs travaux à l'Église. La liturgie, la musique religieuse, le plain-chant grégorien le passionnaient. Il était helléniste distingué et connaissait les principales langues de l'Europe.

Ces quelques détails suffiront pour faire comprendre que j'ai été surpris de la manière dont il a été traité par le P. d'Herbigny. Un seul passage suffira pour justifier mon étonnement. Pobiedonostzev aurait fait donner la meilleure place à Birkbeck au couronnement du tsar : « Un reporter est sensible à de telles attentions ; il les paie en bons

articles » dit le P. d'Herbigny. Birkbeck reporter et même journaliste : voilà qui étonnera tous ceux qui l'ont connu.

En général, notre auteur est sévère pour l'Église anglicane. A propos du tsar et du roi d'Angleterre il dit : « Si le tsar, dans la pratique, dominait l'Église, il n'était, en théorie, que le premier des fidèles. En Angleterre, au contraire, les XXXIX articles confèrent expressément la suzeraineté ecclésiastique au roi ». Il ne semble pas que le roi d'Angleterre, pas plus que le tsar pour la Russie, ait jamais été regardé comme le Pape de l'Église anglicane; on ne lui a jamais reconnu de puissance spirituelle, à proprement parler. Le *supremum caput Ecclesie* a d'autres visées, et c'est un titre qu'on a même donné à la reine Marie la catholique, au commencement de son règne. La reine Elisabeth n'en voulut pas pour plus de clarté et l'article 37 fut modifié. Dans cet article tel qu'il est depuis lors, on revendique l'autorité du pouvoir civil sur tous, ecclésiastiques et laïques : *We give not to our Princes the ministering either of God's Word, or of the sacraments; but.... that they should rules of states and degrees committed to their charge by God, wether they Ecclesiastical or Temporal, and restrain with the civil sword the stubborn and evildoers*. C'est fort différent de ce qu'affirme le P. d'Herbigny.

Si l'auteur a désiré influencer les Orientaux et empêcher un rapprochement entre eux et les Anglicans, son but n'a pas été atteint. Le patriarche de Constantinople et le patriarche de Jérusalem viennent de reconnaître la validité des ordinations anglicanes. La question est posée aux autres Églises d'Orient par le patriarche de Constantinople. Il faut attendre leur réponse pour voir sans doute se dérouler et se compléter les projets d'union, car la reconnaissance des Ordres supprime un obstacle, mais ne crée pas l'union. Les Orientaux, s'ils sont fidèles à leurs doctrines devront exiger des éclaircissements et une profession de foi qui exclue tout alliage protestant. S'ils ne le faisaient point, ils protestantiserait leurs Églises. N'y a-t-il pas, justement, parmi les dignitaires orientaux qui ont étudié en Allemagne quelque chose de ce désir qui leur fait croire que c'est le moyen de donner une vitalité nouvelle à leur Église? Si les anglo-catholiques veulent s'unir aux Églises d'Orient, c'est pour se catholiciser; mais les Orientaux ne vont-ils pas vers l'Église anglicane pour y prendre une plus grande liberté doctrinale et disciplinaire? Du côté des Grecs, il y a eu certainement, en plus, des raisons politiques qui les ont poussés à se rapprocher des Anglicans. L'avenir nous dira quelles influences prévaudront. Il est toujours dangereux de prophétiser, mais nous ne pouvons croire que l'Église anglicane trouve un terme à Constantinople. Elle est du patriarcat d'Occident, elle est fille de Rome. Rien ne

peut détruire cette filiation ni ce caractère. Elle ne retrouvera certaines qualités qui lui manquent pour l'unité de la foi et la force de son organisation que par l'union avec l'Église Mère. Mais, après tout, comme tout chemin mène à Rome, il lui sera peut-être bon de passer par Constantinople.

L'Église d'Angleterre ne peut poursuivre en ce moment les tentatives de rapprochement avec l'Église russe dont Birkbeck a été le principal ouvrier. Cette malheureuse Église subit la plus atroce persécution que le christianisme ait connue. Avant la Révolution, il s'était formé des liens de sympathie entre ses représentants et les représentants de l'Église anglicane.

Des comités s'étaient formés pour le rapprochement des deux Églises. Le Rev. F. W. Puller des *Cowley Fathers* et le Rev. W. H. Frere de la communauté de la Résurrection furent appelés successivement pour donner des conférences à St-Petersbourg sous les auspices des autorités orthodoxes. Cependant celles-ci n'avançaient qu'avec une extrême réserve. La question des ordres restait en suspens : si des théologiens russes avaient soutenu la validité, d'autres l'avaient niée. En Amérique, l'évêque orthodoxe Tykhôn, le même qui est devenu patriarche, avait bien réordonné purement et simplement un certain Ervine, prêtre anglican, qui s'était converti à l'orthodoxie, mais tout le monde était d'accord pour dire que ce cas particulier et complexe ne pouvait pas faire loi. A l'heure actuelle l'Église russe, du moins celle qui est dispersée à travers le monde, ne voit pas sans crainte l'Église de Constantinople prendre le premier rang et se jeter en des voies qu'elle estime aventureuses. Les choses en sont là. Jusqu'à nouvel ordre, toute action de ce côté paraît impossible.

Nous aimons à redire, en finissant, que ceux qui s'intéressent à l'union des Églises trouveront dans le livre du P. d'Herbigny beaucoup de renseignements utiles et qu'ils tireront un réel profit de sa lecture, malgré les imperfections que nous avons cru devoir signaler.

F. PORTAL.

Dr Alois HUDAL, *Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche*, Graz et Leipzig, Moser, 1922. In-8° de vii-126 p. Prix : 80 Mk.

Sous la direction de MM. les professeurs F. Haase et Alois Hudal, la librairie universitaire de Graz lance une nouvelle collection d'études destinée à faire connaître les Églises orthodoxes d'Orient. La préface ne cache pas que l'intérêt politique se joint à l'intérêt religieux pour inviter le public de langue allemande à suivre de près ces jeunes nations dont la guerre a si profondément bouleversé le statut. Ces

mêmes considérations ne vaudront-elles pas aussi pour le public français?

Le premier volume, œuvre de M. Alois Hudal, est consacré à l'Église nationale serbe. Il contient sous une forme succincte et précise tous les renseignements désirables sur son histoire et son organisation. Chemin faisant, l'auteur expose les destinées du catholicisme dans ces régions. Il ne s'était guère conservé que dans les provinces autrichiennes; mais leur réunion au nouvel État yougo-slave fait de la vieille Serbie orthodoxe un État à demi catholique. Comment ne pas se demander quels résultats pourront sortir de cette situation pour l'avenir de l'Église? D'autant que le bas clergé catholique y affirme des prétentions réformatrices qui ne sont pas sans analogie avec le particularisme tchèque. Certains pessimistes entrevoient déjà le triomphe de l'orthodoxie, tandis que les optimistes augurent pour le catholicisme de magnifiques conquêtes. Sans vouloir se prononcer entre les deux tendances, l'auteur nous met en mains les documents nécessaires pour les connaître et les apprécier.

Que ce soit pour collaborer au mouvement religieux en ces pays ou seulement pour le suivre, le catholicisme occidental a besoin d'être exactement renseigné sur eux. La collection inaugurée par M. le professeur Hudal s'annonce comme devant contenir tout ce qu'il faut à cette fin.

J. RIVIÈRE.

TH. MAINAGE, *La religion spirite*. Paris, Editions de la Revue des jeunes.
In-8 de 190 p. Prix : 7 fr.

Cette étude courte, mais très substantielle, est l'œuvre d'un esprit aussi informé que prudent qui, parmi les phénomènes spirites, fait une très large part à la légende, à l'illusion et à la fraude, mais qui se refuse à les rejeter en bloc et à croire que ces faits si nombreux, appuyés quelquefois par des témoignages illustres, soient tous inventés ou controuvés. Il y a des bornes, pense-t-il, à l'incrédulité comme à la crédulité, et il est d'une mauvaise méthode de nier la réalité d'un fait parce qu'il ne paraît point pouvoir rentrer, à première vue, dans les lois jusqu'ici connues. Seulement, une fois les phénomènes constatés, il s'agit de les interpréter; ils peuvent être aussi réels que le disent les spirites sans avoir la signification et la portée qu'ils leur attribuent. Tel est l'avis de M. Mainage. La sagesse commande qu'on ne recoure aux causes préternaturelles qu'après avoir essayé sans succès toutes les explications d'ordre naturel. Or il ne semble pas que ces phénomènes, malgré leur étrangeté, dépassent cet ordre; les progrès des sciences physiques et psychologiques permettent d'en

fournir des explications plus plausibles que celles de la philosophie fantasmagorique et incohérente du spiritisme.

Eug. LENOBLE.

Georges GOYAU, de l'Académie française, *Catholicisme et Politique*. Paris, Revue des Jeunes, 1923. In-16 du XII-320 p.

Sous ce titre l'éminent académicien réunit une série variée d'études qui ont pour commun but de montrer la valeur de la foi catholique dans la vie politique et sociale. Les unes ont surtout un caractère historique, inspirées au jour le jour par les personnages ou les événements d'actualité : Joseph de Maistre, Montalembert, Thureau-Dangin, le cardinal Ferrata, Henri Bazire, la Semaine sociale de Strasbourg ou la première encyclique de Pie XI. D'autres sont plutôt didactiques et font valoir les principes de l'Église sur tel ou tel des grands problèmes sociaux : l'organisation de l'État, le spirituel et le temporel, la discipline socialiste, le laïcisme scolaire, le féminisme politique. Toutes sont riches de doctrine et l'on sait dans quelle admirable forme l'auteur a le secret d'enchasser la forte substance de ses méditations.

A côté des idées M. Goyau fait une place aux faits et son optimisme clairvoyant s'applique à recueillir les indices qui marquent « la rentrée de l'idée religieuse dans la vie civile ». La présence à Strasbourg d'une Faculté de théologie catholique dans l'Université d'État lui paraît un de ceux qui méritent de ne point rester inaperçus. En remerciant l'auteur pour cet acte de précieuse sympathie, comment ne pas rappeler ici que son exemple est la meilleure des leçons pour tous ceux qui, dans la cité moderne, doivent faire contribuer l'apostolat de la science au rayonnement de leur foi ?

J. RIVIÈRE.

Louis LAVELLE, *La dialectique du monde sensible*. Strasbourg, 1921. Commission des Publications de la Faculté des Lettres, Fasc. 4. In-8° de XLV-228 p. 12 fr. 50. — *La perception visuelle de la profondeur*, *ibid.*, fasc. 5, 1921. In-8° de 72 p. 3 fr. 50.

On sait par quels liens intimes M. Bergson rattache l'ensemble de sa conception philosophique aux données immédiates de la conscience. C'est une analyse dynamique de celles-ci qui lui révèle l'essence même du réel.

L'essai que présente M. Lavelle sur la « dialectique du monde sensible » s'inspire manifestement des mêmes vues. Seulement la méthode de Bergson lui paraît insuffisante. L'être débordant nécessairement notre conscience, une analyse des données de celle-ci ne saurait nous livrer complètement celui-là. Pour obtenir une vue plus

adéquate, il faut procéder, d'après lui, par voie de déduction. On prendra donc son point de départ dans l'être absolu, et on en déduira tout ce qu'il renferme. « en visant uniquement à un ordre logique des notions intellectuelles ». Au cours de cette déduction, grâce à l'axiome de Spinoza : *Ordo et connexio rerum idem est ac ordo et connexio idearum*, nous ne pourrions manquer de rencontrer la réalité telle que nous la saisissons dans les données sensibles.

L'avantage de cette dialectique consiste pour M. Lavelle dans la lumière qu'elle répand sur le caractère original de la perception et dans l'explication qu'elle fournit des notions fondamentales, telles que celles d'espace et de temps, de mouvement, de force et de qualité.

Un exemple nous aidera à dégager quelque peu la pensée extrêmement voilée de l'auteur. L'idée d'espace comporte deux caractères qui semblent opposés. D'une part, l'espace nous apparaît comme une vaste nappe indéterminée et comme une « donnée » qui s'impose à nous et qui par le fait même suppose une certaine passivité de l'esprit. D'autre part, il comporte une opération intellectuelle qui, dans cette trame indéterminée, effectue ou peut effectuer indéfiniment des « distinctions », grâce auxquelles nous y percevons des objets séparés. Malgré cette opposition ces deux aspects de l'espace sont unis par un lien étroit de parenté. Ils sont inséparables l'un de l'autre et marqués tous deux d'infinité; la donnée trahit ce caractère par son indétermination, l'opération intellectuelle par l'incapacité d'un entendement fini à l'épuiser. C'est ici que, selon M. Lavelle, la déduction dialectique doit entrer en scène. Dans l'Être absolu les deux caractères opposés viennent se rejoindre. L'espace est pour lui l'effet immédiat de l'intelligence universelle. C'est pour cela qu'il s'impose comme une donnée. Dans sa continuité « l'universalité divine est encore dessinée ». Quant à l'autre aspect de l'espace, celui par où il est essentiellement « distinction », sa parenté avec l'intelligence suprême se conçoit aisément; car la distinction est l'acte fondamental de tout esprit. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que la notion d'espace déborde essentiellement notre esprit sans que nous venions jamais à bout de l'étreindre.

M. Lavelle essaie de donner à sa théorie générale une nouvelle confirmation, en appliquant, dans une seconde étude, la même thèse dialectique à la sensation de profondeur dans la perception visuelle. Il croit pouvoir démontrer que la profondeur est la condition de l'activité distinctive de l'esprit plutôt que l'objet propre de la perception visuelle.

Ces essais sont d'une lecture extrêmement laborieuse. Ils ne manquent pas, dans le détail, de vues lumineuses, mais ils s'enveloppent d'une obscurité redoutable pour les profanes. Les qualités qu'ils pré-

sentent sont trop chèrement achetées par un retour aux audaces spéculatives de Spinoza et de Hegel.

A. BEHM.

F. M. CAPPELLO, S. J. *Tractatus canonico-moralis de sacramentis juxta codicem juris canonici*. Vol. I, Turin, Marietti, 1924, in-12, xxiii-696 p., 17 francs.

Le R. P. Cappello, professeur à l'Université Grégorienne, à Rome, nous a donné le premier volume d'un traité des sacrements. Il est consacré à l'étude des sacrements en général, puis à celle du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie. Dans chacun de ces quatre livres, l'auteur suit sensiblement le même plan ; nature des sacrements en général, et de chacun de ceux qu'il étudie, avec une très large place faite à la théorie de la matière et de la forme, ministre, sujets. Le livre premier s'achève par un chapitre consacré aux sacramentaux. Aux livres 2 et 3, un chapitre est réservé aux rites du baptême et de la confirmation. Le livre 4, de beaucoup le plus étendu, contient de très utiles développements sur la conservation de la sainte réserve, la première communion des enfants, et enfin plus de 250 pages consacrées à la messe : sacrifice, application de l'intention et honoraires, obligation de célébrer, rubriques relatives aux édifices où se célèbrent les saints mystères, aux autels, aux ornements, aux vases sacrés. Le lecteur y trouvera encore d'intéressantes précisions sur le binage, le *celebret*, l'intervention des servants, et les taxes exigées par certaines sacristies.

L'ouvrage dont le R. P. Cappello nous donne la première partie sera certainement très remarqué. Ses dimensions sont considérables : 3 volumes compacts, dont le 1^{er} n'a pas moins de 700 pages. L'attention des chercheurs sera particulièrement attirée sur lui par la situation très en vue de son auteur. Aujourd'hui où la curiosité sympathique du monde cultivé se porte de plus en plus vers les questions religieuses, et en particulier vers l'étude des institutions du christianisme, plusieurs catholiques lettrés, plusieurs intellectuels hésitants seront sans doute amenés à l'ouvrir. Y trouveront-ils ce qu'ils y chercheront légitimement ? Certes, le livre que nous avons sous les yeux est dense, il fourmille de précisions dont beaucoup ne manquent ni d'utilité ni d'intérêt, il ne contient rien qui puisse heurter le théologien le plus sévère. L'on peut donc dire qu'il est excellent dans son genre. Pourquoi faut-il que l'auteur ait cru devoir se tenir à une méthode artificielle, quoique malheureusement trop courante ? Il prend la théorie des sacrements telle qu'elle apparaît définitivement fixée depuis le xiii^e siècle, il la retourne sur toutes ses faces, il la creuse, il envisage

des éventualités dont plusieurs, il faut bien l'avouer, n'ont plus grand intérêt pratique. Par exemple (p. 99) un enfant que l'on jette dans un puits en prononçant les paroles rituelles se trouve-t-il baptisé ? Que penser du cas où plusieurs personnes s'entendent pour baptiser en commun, disant chacune une partie de la formule (*ibid.*) ? Et si l'on disait *Genitoris* au lieu de *Patris*, ou *Procedentis ab utroque* au lieu de *Spiritus Sⁱ* (p. 103) ? Evidemment, ces hypothèses pouvaient passionner la subtilité d'un sorboniste du xviii^e siècle : qui intéressent-elles aujourd'hui ? Pratiquement irréalisables, elles apparaissent comme de simples exercices d'école, et dès lors pourquoi en encombrer un livre ? Et pourquoi, encore, poser des questions auxquelles Dieu seul pourrait répondre, par exemple (p. 494) s'il est plus fructueux d'assister à une messe que de la faire célébrer à ses intentions ? Si nous nous permettons ces remarques, c'est pour regretter qu'un canoniste et un théologien de la valeur du R. P. Cappello n'ait pas plutôt appliqué sa large érudition et sa clarté d'exposition à une autre face de la question des sacrements, autrement importante, du moins pour les lecteurs d'aujourd'hui. Ceux-ci, en effet, ont parfois ouvert des livres qui traitaient des époques anciennes du christianisme, et tous ces livres n'étaient point conçus dans un esprit également respectueux du catholicisme. Ils se demandent si les institutions qu'ils y ont vu décrites sont bien les mêmes dont l'Église vit aujourd'hui. Ils attendent qu'on leur dise un mot de la continuité fondamentale de la tradition, sous les variations apparentes ; qu'on leur explique, au moins sommairement, comment nos sacrements sont bien les mêmes que nos premiers ancêtres dans la foi ont connus ; qu'on dégage à leurs yeux inquiets les éléments essentiels et permanents des sacrements en général et de chacun d'eux en particulier ; qu'on leur montre la légitimité de l'intervention de l'Église pour régler les détails, de façon que des variations incontestables mais accidentelles, au lieu de les étonner ou de les choquer, leur apparaissent plutôt comme un signe de vitalité. Ces renseignements, ils les chercheront en vain dans le livre du R. P. Cappello. C'est pourquoi l'utilité de ce traité ne dépasse pas celle d'un manuel scolaire un peu pesant : ce n'est pas encore le livre attendu sur les sacrements, et que l'auteur, nous n'en doutons pas, aurait pu nous donner.

V. MARTIN.

Guidus Cocchi, *Commentarium in codicem juris canonici ad usum scholarum*, lib. I, *normae generales*, lib. II, *de personis*, 4 vol. in-12 de 203, 343, 451 et 333 p., Turin, Marietti, 1921-1922, prix 7, 6, 11 et 8 fr.

M. Guido Cocchi, prêtre de la mission, a entrepris la publication de

son cours de droit canonique professé aux élèves du séminaire des Missions étrangères de Brignole-Sale. Un 1^{er} volume a paru en 1921, consacré aux *Normae generales*. Trois autres sont venus en 1922, consacrés aux personnes : les clercs en général, les différents degrés de la hiérarchie, les religieux et les laïques. Comme il convient dans un ouvrage destiné à des débutants, M. Cocchi se montre surtout préoccupé de la clarté. Aussi n'a-t-il point reculé devant la multiplication des procédés qui permettent à ses jeunes lecteurs d'embrasser d'un coup-d'œil de vastes espaces de leur domaine. Chaque grande division est précédée d'un sommaire, suivi lui-même d'un tableau synoptique où le texte des canons est muni d'accolades et d'un titre indicatif de son contenu, et enfin d'un plan détaillé. Dans le corps du texte, la variété typographique met en évidence les mots principaux. De temps en temps, quelques allusions au droit ancien donnent à l'étudiant l'impression très juste que la législation du code plonge ses racines dans un lointain passé, et que la discipline de l'Église, comme tout ce qui est vivant, sait s'accommoder aux mœurs de chaque époque. Le plan suivi est celui du texte officiel, et les explications prennent généralement la forme d'un commentaire littéral. Le volume consacré aux *Normae generales* débute par quelques notions sommaires de droit public, un historique à très larges traits du droit canonique et de ses sources, et quelques renseignements généraux sur l'origine, la structure et l'interprétation du code. Dans le volume consacré aux religieux, une place honorable est faite à la jurisprudence de la S. Congrégation. Sans doute, cet ouvrage n'a point de prétentions scientifiques, mais il est un des meilleurs manuels que les professeurs de grands séminaires puissent recommander à leurs élèves.

V. MARTIN.

P. MATTHÆUS A CORONATA, O. M. C., *De locis et temporibus sacris*, Turin, Marietti, 1922 ; in-8°, xix-340 p., 14 fr.

Depuis la publication du code, les lecteurs pressés pouvaient se demander jusqu'à quel point l'ouvrage classique de Mgr Many sur les édifices cultuels et les lieux de sépulture gardait une valeur pratique, et il fallait le confronter patiemment avec le texte officiel pour se convaincre qu'il n'avait à peu près pas vieilli. Voici, sur le même sujet, un livre nouveau que l'on pourra utiliser sans les mêmes inquiétudes. A vrai dire, le P. Matteo Conte (Matthæus a Coronata) ne se borne pas à étudier la législation concernant les églises et les cimetières, il s'occupe aussi des jours de fête et des temps de pénitence. Son ouvrage est donc un commentaire de toute la *Pars secunda* du livre III, *de locis et temporibus sacris*. Parmi les très nombreux com-

mentaires dont les différentes parties du code de droit canonique ont fait l'objet jusqu'ici, celui-ci se place d'emblée parmi les meilleurs. L'auteur y suit le plan général du texte : églises, oratoires, autels, sépultures, fêtes chrétiennes, jeûnes et abstinences ; mais il n'est pas esclave de l'ordre des canons : il préfère la méthode synthétique. Le R. P. Matteo a écrit surtout pour des lecteurs italiens, et il ne perd pas de vue sa famille religieuse : cela nous vaut, sous forme de corollaires, d'intéressantes précisions sur la législation civile italienne en matière de culte, et sur le droit propre aux capucins. Très au courant de la jurisprudence, il fait de fréquents et judicieux appels aux décisions des congrégations romaines. Dans la première section, de beaucoup la plus étendue, le R. P. se réfère pas à pas à l'ouvrage de Mgr Many, et il ne pouvait choisir un meilleur guide. A l'exemple de son éminent devancier, il a très justement estimé qu'il ne pouvait se dispenser de faire précéder ses développements juridiques de courts exposés historiques ; nous regrettons seulement qu'il ne leur ait pas donné plus d'ampleur, et qu'il n'ait pas justifié ses assertions, justes dans l'ensemble, par plus de références aux sources originales : son œuvre y eût gagné en intérêt et en caractère scientifique. L'ouvrage est précédé d'une bibliographie du sujet, peut-être plus abondante que critique. Il est dommage que l'auteur n'y signale pas, non plus d'ailleurs qu'au cours de son travail, le livre de M. Villien sur l'histoire des commandements de l'Église : il aurait pu trouver dans ce volume d'intéressants détails qui n'auraient point déparé sa seconde section. Ces légères critiques ne doivent point faire méconnaître le très réel mérite de l'ouvrage du P. Matteo : c'est une étude très nourrie, très au point, bien ordonnée, écrite dans un latin sans prétention mais non sans élégance, et fort clair.

V. MARTIN.

1^o F. DUINE, *Inventaire liturgique de l'Hagiographie bretonne (La Bretagne et les Pays Celtiques)*; série in-8^o, XVI), in-8^o, IX, 292 pages; Paris, librairie Champion, 1922; prix : 10 francs.

2^o Id., *Catalogue des sources hagiographiques pour l'histoire de Bretagne jusqu'à la fin du XIII^e siècle* (Même coll. n^o XVII), in-8^o, 63 pages, Paris, Champion, 1922; prix : 6 francs.

4^o M. l'abbé F. Duine se propose de recueillir les renseignements que peuvent nous donner les livres liturgiques sur l'extension géographique du culte des saints bretons. Dans ce dessein, il parcourt d'abord tous les martyrologes et calendriers antérieurs au XIII^e siècle, édités ou manuscrits, qu'il a pu atteindre, et il note au passage les saints d'origine bretonne. Il poursuit ensuite les mêmes recherches à travers

les missels, bréviaires, légendaires, du VIII^e au XVIII^e siècle, des églises les plus diverses. Comme il est naturel, les livres exécutés en Bretagne ou pour une église bretonne retiennent particulièrement son attention. Il complète ainsi, pour plusieurs d'entre eux, les descriptions qu'il avait données dans une étude précédente (*Bréviaires et missels des églises et des abbayes bretonnes de France*).

Il y aurait mauvaise grâce à remarquer que ce dépouillement n'est pas complet. M. l'abbé Duine n'a évidemment pas pu lire tous les livres liturgiques de toute la chrétienté. Son enquête est néanmoins fort étendue et les résultats qu'il nous communique seront utiles aux hagiographes et aux liturgistes. Un *Index* des manuscrits cités aurait été bien accueilli.

2^o *Le Catalogue des Sources hagiographiques* comprend deux sections. La première contient la liste alphabétique des saints bretons, du x^e au xii^e siècle, et l'indication des sources et documents qui peuvent servir à leur histoire. La seconde énumère, dans le même ordre, les *Vita* de saints non bretons où l'on peut relever des renseignements pour l'histoire de la Bretagne et de ses saints. Cet opuscule se rattache lui aussi à des travaux antérieurs, car, de saint Samson à Lamennais, rien de breton n'est étranger au savant aumônier du Lycée de Rennes. Puisse la belle liste de ses publications s'accroître encore, au grand avantage de l'histoire de Bretagne.

Michel ANDRIEU.

L'Art et les Saints. — 1^o *Sainte Lucie*, par Georges GOYAU. In-16, 64 pages et 33 illustrations. — 2^o *Saint Hubert*, par Henry MARTIN; 64 pages et 36 illustrations. — Paris, librairie Henri Laurens. Prix : 3 francs le volume.

Il n'y aurait qu'à hérissier de références cette charmante petite biographie de sainte Lucie pour en faire un ouvrage savant. M. Georges Goyau n'omet aucun des documents qui permettent de suivre l'histoire du culte de sainte Lucie, depuis l'aube du v^e siècle. La légende, commentée avec une sympathie qui n'exclut pas la clairvoyance, nous donne la clef des innombrables œuvres d'art qu'elle a inspirées. C'est sans doute à cause de son nom, nom évocateur de lumière, que la sainte devint la patronne de tous les malheureux qu'affligeait une maladie d'yeux.

Cette souffrante clientèle s'est aussi tournée quelquefois vers saint Hubert, le grand thaumaturge des Ardennes. Néanmoins, la spécialité de ce dernier a toujours été de guérir de la rage et des mauvaises morsures. Le patron des veneurs, qui prit lui-même tant de plaisir à conduire en forêt la meute aboyante, était tout désigné pour soulager les

maux dus aux crocs de la gent canine. La brochure de M. Henry Martin explique fort bien comment, grâce aux artistes, l'épiscopat glorieux de saint Hubert est demeuré moins vivant, dans l'imagination de la postérité, que le souvenir de sa carrière cynégétique.

Michel ANDRIEU.

Alessandro DUDAN, *La Dalmazia nell'arte italiana. Venti secoli di civiltà.*

Vol. I : *Dalla preistoria all'anno 1450.* Con 138 illustrazioni; in-8°, XV + 208 pages et 134 figures hors texte; Milan, librairie Trèves, 1921.

Le titre de l'ouvrage indique assez clairement le but visé par l'auteur. Il s'agit de démontrer que l'art des cités de la côte dalmate, à toutes les époques, a été un art italien; que la même vie, que la même civilisation, d'essence latine et romaine, a toujours animé les deux rives de l'Adriatique. Dans ce premier volume, la démonstration porte sur l'immense période qui s'étend de la préhistoire à la Renaissance italienne. Elle n'a pas toujours la même force. Assez convaincante lorsqu'il s'agit de l'art romain dit augustal, de l'art de la fin du moyen âge et de la Renaissance, elle est beaucoup moins décisive pour les siècles intermédiaires, à partir du règne de Dioclétien.

Le procédé d'exposition adopté par l'auteur n'est pas des plus heureux. Les notes, parfois nécessaires, sont rejetées à la fin des chapitres. Ceux-ci sont formés de paragraphes compacts, touffus, qui semblent juxtaposés les uns aux autres sans aucun plan bien net. Les gravures qui terminent l'ouvrage sont belles et bien choisies. Mais il serait plus commode pour le lecteur de les trouver à leur place, dans le corps du texte. Il est regrettable que ces défauts extérieurs nuisent à un ouvrage qui témoigne de nombreuses recherches et dont l'auteur fait preuve de connaissances étendues.

Michel ANDRIEU.

M^{lle} Louise Humann, par M^{me} PAUL FLICHE. In-12 de 190 pages; 3 fr. 50, Paris, Téqui, 1921.

Nièce et collaboratrice de Mgr Colmar, l'apôtre de Strasbourg et de Mayence, mère spirituelle de l'abbé Bautain et de ses disciples, M^{lle} Humann tient une place trop oubliée dans l'histoire religieuse de l'Alsace et de la France au XIX^e siècle. Il faut louer et remercier M^{me} Paul Fliche d'avoir consacré à cette grande chrétienne une monographie qui est une réparation, et qui sera pour beaucoup une révélation. A défaut de documents nouveaux, on y trouvera utilisés tous ceux qui se trouvent épars, soit dans la *Femme chrétienne* de l'abbé Bautain et les *Mémoires* de de Rigny, soit surtout dans les *Souvenirs de Gratry*, dans la *Vie du R. P. Th. Ratisbonne* et dans la *Vie du cardinal de Bonnechose*.

On pourrait même regretter que M^{me} Fliche se soit trop inspirée de ces dernières sources. Son livre est parfois l'écho trop direct des rancunes (p. 170, etc.) de ces anciens disciples contre le maître qu'ils avaient abandonné. Le silence de celui-ci, plus digne que leurs récriminations, paraît lui avoir nui dans l'esprit de M^{me} Fliche.

Où il n'y a pas de réserve à faire, c'est sur la composition et le style du livre. Il est écrit avec charme et clarté, avec sobriété et élégance, dans la meilleure tradition des biographies françaises. Nous souhaitons que M^{me} Fliche ne s'en tienne pas à cet essai. Ce n'est pas la matière qui manquera à son beau talent ; il y a encore de belles vies chrétiennes à faire connaître, et de beaux exemples contagieux à mettre sous les yeux de nos contemporains.

E BAUDIN.

P. CHRYSOSTOME, O. F. M., *Le motif de l'Incarnation et les principaux thomistes contemporains*. Tours, Cattier, 1921. In-8° de 453 p. Prix : 12 fr. 50.

Souvent déjà le P. Chrysostome est intervenu dans l'arène théologique en faveur de la thèse scotiste sur « le motif de l'Incarnation ». Le présent ouvrage est moins une œuvre de doctrine que de critique : ce qui lui donne une portée plus profonde pour tous les théologiens qui aiment réfléchir sur les questions de méthode.

Une première partie discute les positions respectives du scotisme et du thomisme d'après un article du P. Hugon, puis s'étend sur l'étude du cajétanisme qui croit pouvoir concilier l'inconciliable : savoir la primauté du Christ et le postulat thomiste que l'Incarnation dépend du péché. Système quelque peu hybride dont l'auteur bouscule les variétés successives, pour aboutir à cette conclusion savoureuse : « les thomistes cajétaniens sont les témoins les plus irrécusables en faveur des scotistes » (p. 164-165). La deuxième partie est consacrée aux principaux thomistes contemporains : Hurter, Billot, Galtier, Pesch, Stentrup, Tanquerey, Sauvé, dont le R. P. fait ressortir l'inconsistance et les erreurs ! Chemin faisant, il relève les témoignages patristiques favorables à la thèse de Scot (1). Une dernière partie s'attache aux conséquences qu'entraînent les deux systèmes en présence pour la gloire du Christ et de sa mère.

Partout le P. Chrysostome se montre théologien érudit, dialecticien

(1) Dans ce dossier l'auteur fait une petite place aux révélations des mystiques, mais, dit-il, « à titre de curiosité » (p. 204, note 1). Nuance de précision où l'on sent le théologien de métier, et qui se recommande à l'imitation de tous.

vigoureux, critique pénétrant. On ne saurait naturellement s'attendre à ce que sa discussion emporte tous les suffrages en une matière aussi controversée et, dans l'ardeur de ses convictions, l'auteur abuse peut être un peu du consentement unanime des Pères (p. 64-69). Mais les théologiens sans parti pris y trouveront tous les éléments pour connaître l'état du problème et en aborder à leur tour la solution.

J. RIVIÈRE.

Max ROSENKRANZ, *Die Kultur des Ich*, t. I : *Die Beherrschung des Gedankens*, Bern, E. Bircher, 1921. In-16 de 207 p. 6 fr. 50.

Depuis que la guerre a révélé le danger que le matérialisme fait courir à l'Occident, M. Rosenkranz estime qu'il n'y a qu'un moyen d'échapper à une catastrophe plus funeste encore, c'est de retourner au spiritualisme.

Cette doctrine salutaire il croit la trouver dans la philosophie hindoue. Un jeune Européen se rend donc auprès d'un maître hindou afin de pénétrer dans les arcanes de la sagesse que son éducation européenne ne lui a pas même laissé soupçonner. Cette sagesse consiste dans la domination de toute notre vie par la pensée. C'est tout un apprentissage à faire, à partir des premiers éléments qui apprennent à voir les choses telles qu'elles sont, à mettre en valeur les bonnes dispositions de l'âme et à écarter les mauvaises, jusqu'à la pleine possession de nous-mêmes par la pensée. Tel est le programme des exercices auquel M. Rosenkranz invite ses lecteurs.

Les réflexions de l'auteur ne manquent pas d'une certaine puissance; elles rappellent les principes que Foerster a si avantageusement suggérés à la pédagogie récente. Mais est-il besoin d'avoir recours à la philosophie hindoue pour encourager la « culture du moi » ?

A. BOEHM.

Fr. Jules D'ALBI, *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277*. Tamines, Duculot, 1922. In-16 de 260 p.

Saint Bonaventure devait bénéficier du mouvement qui, depuis un demi-siècle, ramène les esprits modernes vers l'étude de la scolastique. Il y a tout d'abord gagné la splendide édition de ses œuvres si bien conduite par les Pères Franciscains de Quaracchi. Mais il reste beaucoup à dire, voire même beaucoup à rectifier, sur le caractère propre de sa pensée et sur le rôle qui lui revient dans le développement philosophico-théologique du moyen-âge. A ce point de vue l'ouvrage du P. Jules d'Albi est de ceux qui non seulement viennent combler une lacune, mais qui peuvent ouvrir des horizons.

On sait qu'un problème central s'est posé devant les intelligences du XIII^e siècle : celui de l'assimilation de l'aristotélisme, qui, avant de devenir le rempart de la foi, a paru constituer pour elle un grave danger. Les historiens attribuent d'ordinaire à saint Thomas le mérite d'avoir frayé sur ce point la *via media*, en dénonçant les erreurs de Siger de Brabant et autres aristotéliens radicaux, cependant qu'il incorporait du système tout ce qui pouvait servir à une meilleure exposition du dogme chrétien.

De ce commun jugement le P. Jules d'Albi entreprend la révision. Au nom d'une chronologie plus attentive aux faits, surtout par l'étude des sermons parfaitement datés de saint Bonaventure, il établit que dès le Carême de 1267, celui-ci prenait position contre l'averroïsme, tandis que le P. Mandonnet fait seulement remonter à 1270 la première intervention de saint Thomas. Cependant le Docteur angélique lui-même parut suspect de fâcheuses compromissions avec le système régnant et, en 1277, plusieurs de ses propositions furent englobées dans la condamnation portée contre les erreurs averroïstes par l'évêque de Paris, Etienne Tempier, et, bientôt après, par l'archevêque dominicain de Cantorbéry, Robert Kilwardby. Jusqu'ici les apologistes du thomisme expliquaient volontiers ce fait par la jalousie quelque peu mesquine du franciscain John Peckam. Ici encore, textes en mains, le P. Jules montre que la responsabilité en remonte à saint Bonaventure lui-même. Dès 1267, il s'élevait, non seulement contre ceux qui admettent l'éternité du monde, mais contre ceux qui se rapprochent de cette erreur, visant par là sans nul doute une opinion bien connue de Fr. Thomas. En 1273, il attaque trois nouvelles thèses thomistes : « la non-composition des êtres spirituels; la distinction réelle entre l'âme et ses facultés, d'après laquelle les facultés ne sont plus que des accidents; l'intelligence siège de la béatitude » (p. 238). Au total, on aboutit à cette formule très neuve dans laquelle le P. Jules d'Albi condense l'essentiel de sa pensée : c'est que saint Bonaventure fut l'« initiateur de la double campagne anti-averroïste et anti-thomiste » (p. 139). Quelques indices permettent même de croire que, mettant son autorité de général au service de ses convictions de docteur, il aurait été le premier promoteur des mesures qui interdirent d'admettre dans l'ordre franciscain les œuvres de saint Thomas sans les accompagner de corrections.

Cette attitude fut dictée à saint Bonaventure par sa fidélité à la tradition augustinienne. Elle devait le rendre plus sensible que personne aux erreurs extrêmes de l'averroïsme, mais aussi le mettre en garde contre les innovations de saint Thomas et de son école, qui, à son sens, avaient le tort de ne pas s'en éloigner assez. Ainsi le Docteur séra-

phique fait figure de penseur indépendant et la gloire postérieure du thomisme ne saurait faire oublier à l'historien les scrupules motivés qui accueillirent ses débuts. La part importante qui revient à saint Bonaventure dans cette réaction de l'augustinisme traditionnel contre l'aristotélisme naissant est une découverte du P. Jules d'Albi. Aussi faut-il s'attendre à ce que son petit livre soulève des discussions; mais il ne manquera pas d'être bien accueilli par tous ceux qui mettent avant tout le culte de la vérité.

Pour couper court à certaines susceptibilités de surface, l'auteur rappelle sous forme d'introduction que « l'amitié des saints n'exige pas l'identité des vues scientifiques ». Il tient surtout à mettre en relief ce principe fondamental de toute science théologique que la communauté de foi est compatible avec la diversité des opinions et des systèmes. Par où cette histoire du loyal conflit qui mit aux prises les deux plus illustres docteurs du moyen-âge prend la portée d'une leçon.

J. RIVIÈRE.

CHRONIQUE DE LA FACULTÉ

Résultats des examens de la session de juillet.

La session d'examen du mois de juillet a été particulièrement chargée. douze candidats ont obtenu le certificat de droit canonique. Ce sont MM. :

Avinin Henri (Paris), mention passable; Gebel Léon (Strasbourg), mention passable; Halla Bruno (Cracovie), mention bien; Klein Pierre (Strasbourg), mention assez bien; Loubère Jean (Dax), mention bien; Mann Léon (Strasbourg), mention assez bien; Peffer Emile (Luxembourg), mention assez bien; de Salguiero Manuel (Coimbre), mention bien; Stern Joseph (Strasbourg), mention passable; Straub Joseph (Strasbourg), mention passable; Tchavdaroff Sofrony (Dédéagatch), mention assez bien; Verfaillie Camille (Liège), mention assez bien.

L'examen de scolarité nécessaire pour l'obtention du diplôme de droit canonique a été passé avec succès par MM. :

d'Aussac Frank (Montpellier), mention très bien; Bernet Gervais (Strasbourg), mention passable; Van Bleriq Edouard (Poznan), mention très bien; Grelewski Etienne (Sandomierz) mention passable; Siffird Florent (Paris), mention passable; Sznuro Joseph (Sandomierz), mention passable; Taine René (Lille).

Ont été reçus bacheliers en théologie dix clercs du diocèse de Strasbourg, à savoir, MM. :

Burgard Joseph, mention assez bien ; Buhr Léon, mention bien ; Lutz Joseph, mention assez bien ; Muller Pierre, mention assez bien ; Niederbühl Pierre, mention assez bien ; Peter Charles, mention bien ; Schmitt Paul, mention bien ; Stromeyer César, mention passable ; Tschopp Joseph, mention passable ; Wiltz Pierre, mention assez bien.

Le diplôme de licencié en théologie a été décerné à MM. :

Bernard Alphonse (Strasbourg), mention assez bien ; Hassenforder Louis (Strasbourg), mention assez bien ; Jung Max Aloyse (Strasbourg) ; Kuven Charles (Strasbourg), mention assez bien ; Pellé Jean (Alba Julia, Roumanie), mention bien ; Ries Joseph (Strasbourg), mention assez bien ; de Salgueiro Manuel (Coïmbre), mention assez bien.

Enfin, MM. Peffer Emile (Luxembourg) et Dumoutet Louis (Paris) ont subi avec succès l'examen de scolarité donnant droit à la soutenance de thèse du doctorat en théologie.

TABLE DES MATIÈRES

DE L'ANNÉE 1928

ARTICLES DE FOND

M. ANDRIEU, <i>Immixtio et consecratio</i>	24, 149, 283, 433
P. BATAIFFOL, Le <i>Primae Sedis episcopus</i> en Afrique.....	425
E. BAUDIN, L'union des églises d'Orient et d'Occident, d'après une correspondance inédite entre Bautain, Metschersky et A. Mouravieff (1834-1837).....	1
J.-B. COLON, La conception du salut d'après les évangiles synoptiques.....	62, 472
J. RIVIÈRE, Saint Colomban et le jugement du pape hérétique.....	277
A. WILMART, Les ordres du Christ.....	305

NOTES ET COMMUNICATIONS

J. RIVIÈRE, Gilles de Rome est-il l'auteur de la bulle « Unam Sanctam » ?.....	199
---	-----

CHRONIQUES

E. AMANN, Chronique d'histoire ancienne de l'Église.....	111
E. BAUDIN, Histoire de la philosophie. Les rapports de la raison et de la foi, du moyen âge à nos jours.....	233, 328, 508
H. GILLOT, Chronique d'histoire religieuse moderne. Le mou- vement spirituel du grand siècle.....	93
E. JACQUIER, Chronique d'Écriture Sainte (Nouveau Testament).....	101
E. PODECHARD, Chronique biblique (Ancien Testament).....	372
J. RIVIÈRE, Chronique de théologie positive.....	211
F. VERNET, Chronique d'histoire de l'Église (époque moderne).....	552
J. VIARD, Chronique d'histoire de l'Église au Moyen-Age.....	358
A. VINCENT, Chronique d'histoire des religions.....	387, 538

TABLE DES NOMS D'AUTEURS

CITÉS DANS LES CHRONIQUES ET LES COMPTES RENDUS

- K. Adam, 419.
J. d'Albi, 642.
A. d'Alès, 404.
E. Amann, 419.
Ch. Andler, 596.
F. Arin, 538.
Bargilliat, 264.
A. Baumstark, 441.
L. Berthé de Besaucèles, 410.
Besse, 421.
M. Bierbaum, 359.
E. Bishop, 412.
G. Bonnenfant, 364.
E. Bosshardt, 138.
H. Bremond, 93.
Brewer, 120.
A. Boinet, 414.
M. Brillant, 403.
F. M. Cappello, 605.
C. Carbone, 420.
Carra de Vaux, 548.
A. Cauchie, 558.
A. Causse, 381.
J.-B. Chabot, 397.
J. Chaîne, 225.
M. Chassigne, 577.
J. Chevalier, 429.
U. Chevalier, 564.
P. Chrysostome, 614.
P. Chiminelli, 567.
C. Clemen, 393.
G. Cocchi, 606.
G. Cohen, 361.
E. Constant, 446.
P. M. a Coronata, 607.
L. Cuénot, 256.
G. Dartigues, 576.
G. Dedieu, 265.
M. Delafosse, 388.
J. Denney, 227.
A. Dudan, 610.
P. Dudon, 573.
F. Duine, 608.
J. Duperray, 418.
H. G. Enelow, 107.
P. N. Farrugia, 421.
D. Fawcett, 416.
Feder, 358.
L. Cl. Fillion, 372.
P. Fliche, 610.
R. S. Franks, 221.
J. G. Frazer, 400.
George-Samnè, 548.
E. Gilson, 233, 592.
O. von Gierke, 591.
Goguel, 401.
J. Goldzhiher, 538.
G. Goyau, 133, 274, 603, 609.
L. W. Grensted, 220.
R. Guardini, 225.
R. Guénon, 394.
P. Guilloux, 257.
J. Haize, 368.
B. Halper, 385.
L. Halphen, 258.
I. F. Hapgood, 413.
J. M. Harden, 409.
Harnack, 411.

- | | |
|-------------------------|------------------------|
| M. d'Herbigny, 597. | H. Oldenberg, 394. |
| A. van Hove, 538. | A. Palacios, 542. |
| A. Hudal, 404, 601. | F. Pelster, 143. |
| C. Jirecek, 365. | P. Perdrizet, 399. |
| M. Jugie, 275. | M. Pistocchi, 420. |
| G. Koppens, 390. | J. Plessis, 395. |
| T. La Desda, 364. | G. Portigliotti, 552. |
| L. Lavelle, 603. | Prat, 103. |
| H. Leclercq, 563. | H. Rashdall, 217. |
| G. Lefèvre, 391. | I. de Récalde, 572. |
| A. Leman, 568. | C. Renoz, 143. |
| Le Roy, 390. | R. Reuss, 583. |
| A. Loisy, 211. | Ch. Richet, 261. |
| A. Longuet, 387. | M. Rosenkranz, 612. |
| A. Lugan, 417. | Ch. Samaran, 557. |
| R. Mackintosh, 228. | L. Schaudel, 366. |
| Th. Mainage, 602. | N. Schlögl, 373. |
| A. Mallon, 379. | E. Sénart, 395. |
| Mangin, 390. | Fr. X. Seppelt, 359. |
| H. Martin, 609. | P. L. Snowden, 227. |
| V. Martin, 593. | B. Steffen, 231. |
| A. Masseron, 363. | Stein, 369. |
| L. Massignon, 543, 545. | E. Stinco, 144. |
| A. Mathiez, 580. | J. du Teil, 368. |
| Meinertz, 108. | J. Toutain, 215. |
| Meistermann, 110. | J. Vallery-Radot, 415. |
| A. Michel, 266. | Vacant, 419. |
| G. K. Mozley, 220. | J. J. Vilmain, 406. |
| H. Naef, 559. | L. Vouaux, 588. |
| E. Naville, 375. | J. Wrzol, 104. |
| R. A. Nicholson, 547. | V. Zapletal, 588. |
| H. P. V. Nunn, 106. | S. M. Zwemer, 106. |

Le Gérant : JOSEPH GAMON.



32101 076388162

